محتويات العدد 14

كلمة التحرير		**6-5**
بحوث ودراسات		
النص القرآني ومشكل التأويل	مصطفى تاج الدين	29-7
مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عرض والتقديم	عبد الله حسن زروق	71-31
مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية	محمد وقيع الله	111-73
الطبيعة التاريخية لحركة انتشار الإسلام في نظر الشيخ محمد الغزالي	إبراهيم النويري	137-113
رأي وحوار		
إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة	أبو يعرب المرزوقي	166-139
الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي	عبد الحميد أبو سليمان	178-167
قراءات ومراجعات		
النص القرآني من الجملة إلى العالم (وليد منير)	خالد حسين أبو عيشة	192-179
المخيال العربي الإسلامي (مالك شبل)	محمود الذوادي	202-193
نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الاجتهاد (عمران نيازي)	نعمان جغيم	217-203
العلاقات بين الدول الإسلامية (محمد سليم)	عمر عبده شوري	227-219
تقارير		
حلقة دراسية علمية عن الدراسات الإسلامية في الشمال الأمريكي	برانون ويلر	237-229
علماء الاجتماع ولقاء نهاية القرن للتأمل في تراثهم الفكري الاجتماعي	محمود الذوادي	243-239
وراقيات		
التجديد: مفهوماً ومنهجاً ومجالاً	محي الدين عطية	259-245



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

هذا هو العدد الرابع عشر من **إسلامية المعرفة** نضعه بين يدي القارئ الكريم آملين أن يجد في مادته ما يعبر عن بعض همومه، أو ما يثير في ذهنه -على الأقل- بعض الأسئلة والقضايا. ولقد حرصنا طيلة المرحلة الماضية من عمر ا لة على أن يكون ما نقدمه للقارئ في كل عدد جديد أفضل مما سبقه، أو لا يكون دونه على أقل تقدير. ولئن أكدت لنا التجربة أن الحفاظ على مستوى عالٍ في أدائنا شكلاً ومضموناً ليس دائماً هدفاً يسير التحقيق قريب المنال، إذ دونه تقف صعوبات وعقبات، فإننا نشعر بالارتياح والغبطة أن وجدنا من تجاوب الكتاب والمفكرين وتفاعلهم مع رسالة ا لة وتطلعا ا وما شجعنا على التمسك أكثر بذلك المبدأ، مبدأ الحرص على تزكية أدائنا وزيادته إتقاناً وجودة.

ولا يعني هذا الشعور بالارتياح والغبطة أن ما تمكنا من نشره في ا لة حتى الآن هو غاية المأمول، أو أن القضايا التي تحتاج إلى ابتدار النظر أو استئنافه وتجديده فيها قد وصلنا فيها إلى قول لا مزيد عليه. بل إننا لنعتبر أن ما أسهم به كتاب ا لة حتى الآن إن هو إلا تمهيد للسبل وفتح للمداخل لتأسيس القول وتطوير الخطاب في مجالات فكرية ومعرفية عديدة.

وإننا نعيد هنا تأكيد ما قلناه في أعداد سابقة من أن تطوير البديل المؤسس إسلامياً في مجالات المعرفة المختلفة لن يكون إلاّ بتجاوز الكلام على المفاهيم الكلية والأطروحات العامة إلى الدراسات التفصيلية والميدانية المتخصصة، إذ ذلك هو السبيل الوحيد والحقيقي لإنضاج تلك المفاهيم والأطروحات وامتحان جدواها العلمية وكفايتها في توليد الفكر وتطوير المعرفة.

يفتتح مصطفى تاج الدين باب بحوث ودراسات بمقال عن مسألة التأويل، مستقصياً معاني المصطلح ودلالاته، ومحاولاً تبين مسالكه ورسم بعض ضوابطه في التعامل مع آيات القرآن الكريم. وهو بذلك يعيد توجيه الاهتمام إلى ضرورة التركيز

على دراسات القرآن الكريم بوصفه المعين الذي لا ينضب لهداية الإنسان في النظر والعمل. أما عبد الله حسن زروق فيستعرض خريطة الفكر الفلسفي في الغرب، ساعياً إلى تعيين أهم مناهجه ومدارسه، ومنبهاً على ما يرتبط بتلك المذاهب والمدارس من مشكلات فكرية ومنهجية. وقد أولى الكاتب اهتماماً خاصاً لبيان لأنسب الطرائق وأجداها في التعامل مع تلك المدارس والمناهج الفلسفية، ومشيراً إلى حدود الاستفادة منها.

ويقدم محمد وقيع الله عرضاً متيناً لأهم المداخل أو المنظورات السائدة في دراسة العلاقات السياسية الدولية، مبيناً أهم القضايا والموضوعات التي تستحوذ على اهتمام المشتغلين ـذا ا ال الحيوي من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية في عالم تواصلت أطرافه وتوحدت مشاغله ومشكلاته. وقد قدم الكاتب بذلك ضمن أفق يقوده وعي حاد بمشكلات العالم المعاصر المتداخلة ورؤية واسعة قوامها المقارنة والموازنة بين مختلف المدارس السائدة في دراسة هذا ا ال المهم، ممهداً بذلك السبيل إلى دراسة أكثر تركيزاً لتطوير بديل إسلامي قادر على استيعاب حسنات المنظورات السائدة وتجاوز نواقصها على نحو أكثر تماسكاً وشمولاً.

ثم يختم هذا الباب بمقال لإبراهيم نويري يستعرض فيه العناصر المكونة لرؤية الشيخ محمد الغزالي عليه رحمة الله للانتشار التاريخي لحركة الإسلام، بعد أن جمعها من سائر مؤلفاته ورتبها في نسق مطرد متماسك.

أما باب رأي وحوار فقد افتتحناه بمداخلة لأبي يعرب المرزوقي أعرب فيها عن رؤية مغايرة للخطاب السائد في مدرسة إسلامية المعرفة، وذلك انطلاقاً من مناقشة هادئة ورصينة لكتاب لؤي صافي عن أسس المعرفة. ويحتوي هذا الباب كذلك على تأملات لعبد الحميد أبي سليمان عن حكمة نظام العقوبات التي شرعها الإسلام عن بعض الأفعال ذات الطبيعة الخلقية الاجتماعية.

وكالعادة احتوى العدد على عدد من مراجعات الكتب، وتقريرين، وقائمة وراقية.

وإنا لنأمل في الختام أن يكون هذا العدد إضافة مهمة ومفيدة في زاد قرائنا، تستحثهم لمزيد من النظر والعطاء. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

النص القرآني ومشكل التأويل

مصطفى تاج الدين*

مقدمة

يستطيع المتتبع لجدل الأفكار وصراع المذاهب واختلاف النظريات أن يرجع ذلك إلى قضية المعنى ومشكل التأويل. فالأديان والفلسفات وإن أجمعت على تسميات واصطلاحات ومواضعات فإ ا اختلفت في المعاني التي حملتها هذه الاصطلاحات اختلافاً وصل إلى حد التعارض والانشطار. فالائتلاف حاصل في الأوضاع الأصلية للمفاهيم، بينما الاختلاف ظاهر في تأويلات المفاهيم واستعمالا ا. لهذا احتل مفهوم التأويل حيزاً معتبراً في ا ال التداولي العربي الإسلامي وارتبطت به المعارك الكلامية المعروفة، وجر المسلمين إلى كثير من الجدال والصراع حتى إن ابن القيم رد إليه ما أصاب المسلمين من فرقة وخلاف.[1]

ولعل معترضاً يقول: ما فائدة الاشتغال بقضية التأويل وقد أصبحت طللاً دارساً لا يكاد يجيب؟ وقتلت بحثاً حتى أن المتقدم لم يترك للمتأخر مجالاً للزيادة والاستطراد؟ ثم أن القرآن الكريم قد فُسر وأُوِّل وانتهى البحث في معانيه؟ وتوضحت طرق استخلاصها. وتقوم هذه الدعوى على أساس فكري، ومستند نظري له أبعاده النفسية والحضارية ولذلك سأتخذ من اعتراضها السالف مدخلاً لهذا الموضوع الخطير مستهدفاً التوسط بين إجابتين تطرفتا تعصباً وتسيباً وانغلاقاً وسيولة.

---

* طالب في مرحلة الدكتوراه بكلية الآداب بجامعة القرويين بمراكش- المغرب؛ ومحاضر بالقسم الإعدادي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968م، ج4، ص251.

فهناك من يعتقد أن كتاب الله قد فسره العلماء الراسخون في العلم تفسيرات أضاءت -على سبيل الاستغراق- معانيه، وما علينا إذا أردنا أن نعود منه بقبس من الفهم وشهاب من الإدراك سوى أن نعكف على هذه المصنفات الجليلة ففيها ما يشبع النهم ويروي صدى الصادي. ولا مجال بعدها لمستزيد، ولا مجتهد برأيه في كتاب الله.

وهناك في الطرف المقابل اتجاه يرى أن النص القرآني نص لغوي مفتوح على جميع التأويلات، ولهذا فمعنى النص يتعدد بتعدد قراءاته ويتنوع بتنوعها، ويلتقي الاتجاهان –من حيث اعتقاد التناقض- في غاية واحدة هي قتل المعنى واغتياله.

وسنحاول بإذن الله التطرق إلى المحاور الآتية:

1- معنى مصطلح التأويل: حاولنا سبر غور هذا المصطلح، وإعادة النظر في تعريفاته، فتبين كيف أن الخلاف في مضمونه في التراث كان خلافاً لفظياً وليس كما يظن الكثيرون انشطاراً في الرؤى بين مؤيد للتأويل ومعارض له.

2- المعنى التاريخي وانحسار التأويل: تطرقنا فيه للموقف المتعصب من التأويل.

3- المعنى الذاتي وانحراف التأويل: عرضنا فيه للموقف المتسيب من التأويل.

4- الأصول الدينية لنظرية التأويل الحديثة: وأبرزنا فيه مظاهر الترابط والتداخل في الآراء النقدية الغربية حول ظاهرة النصية بين التصورات الأدبية وخلفيا ا الدينية.

5- ضوابط التأويل: وتتضمن اقتراح مجموعة من الضوابط العاصمة من قواصم الإتجاهين السابقين.

مفهوم التأويل

لقد مر مصطلح التأويل بمرحلتين:[2]

1- المرحلة الأولى: تميزت بكون المصطلح حمل فيها دلالته اللغوية الأصيلة.

[2] اعتمدنا هذا التقسيم على وجه التغليب لتسهيل عملية التصنيف المعرفي، وليس معنى هذا أن بين المرحلتين فاصلاً تاريخياً محدداً، إذ لا نعدم أن نجد من السلف من نظر إلى التأويل بمنظار المتأخرين، كالذي أورده الطبري من كلام محمد بن جعفر بن الزبير في تفسيره لآية التأويل في سورة آل عمران حيث قال: "وما يعلم تأويله: الذي أراد ما أراد إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، فكيف يختلف وهو نزل من رب واحد؟ ثم ردوا تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل فيها لأحد إلا تأويل واحد"، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/1992م، ج3، ص184. ومن هذا النص يتضح أن قضية التأويل نوقشت في إطار المحكم والمتشابه، وأن استخلاص المعنى يقوم على نقل الدلالة من وضع ظاهر إلى وضع مقصود، وهذا هو الذي ذهب ابن تيمية إلى أنه من إطلاقات المتأخرين على مصطلح التأويل.

2- المرحلة الثانية: حمل فيها المصطلح على دلالته الاصطلاحية الحادثة، ويشير ابن تيمية رحمه الله إلى هاتين المرحلتين بقوله: "إن التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف... وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا -والله أعلم- هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد ابن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل كذا وكذا، واختلف أهل التأويل فلي هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير. والمعنى الثاني في لفظ السلف وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقاً هو نفس المراد بالكلام."[3]

ونمثل للمرحلة الأولى بما ورد في المعاجم اللغوية القديمة، حيث ركزت على التفسير اللغوي للمصطلح. ولم تشر إلى معانيه الاصطلاحية الحادثة، قال الأزهري (توفي 280هـ) في التهذيب في مادة (آل) فيما حكاه عن ابن الأعرابي: "الأول الرجوع وقد آل يؤول أولاً"[4]. وعن الأصمعي: "آل القطران يؤول أولاً إذا خثر"[5]. وفي هذا المعنى المآل والعاقبة وينسجم معه معنى آخر وهو السياسة"، قال [أي الأصمعي]: وآل مآله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، قال لبيد:

يصوح صافية وضرب كرينة بمؤتـر تأتالـه إلهامـها

إنما هو "نفتعله" من ألته أي أصلحته."[6]

فالسياسة إنما تكون بقصد إصلاح الأمر والبلوغ به إلى المآل الأسلم، وهو بهذا ينسجم مع معنى العاقبة كما أسلفنا.

وقال الأزهري: "قلت ومنه قولهم ألنا وإيل علينا أي سسنا وساسونا، ويقال لأبوال الإبل التي جزأت بالرطب في آخر جزئها: قد آلت تؤول أولاً، أي خثرت فهي آيلة وقال ذو الرمة:

ومن آيل كالورس تصح سكوبه متون الحص من مضمحل ويابس

[3] ابن تيمية: رسالة الإكليل، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (ج2، ص17-18)، وينظر في المعنى نفسـه: ابـن قـيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة (ج1، ص12-13).

[4] الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي (د.ط)، 1967، (ج15، ص437).

[5] المرجع نفسه، ج15، ص437.

[6] المرجع نفسه، ج15، ص437.

ويقال طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع."[7]

والملاحظ في المعاني التي ساقها الأزهري أ ا تدور حول معنيين: معنى الرجوع ومعنى العاقبة. ولم يبتعد ابن فارس (توفي395هـ) عن هذين المعنيين إذ قال: "أول، الهمزة والواو واللام أصلان، ابتداء الأمر وانتهاؤه... وآل يؤول أي رجع. قال يعقوب: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم، قال الأعشى: أوول الحكم إلى أهله.

قال الخليل: آل اللبن يؤول أولاً وأوولاً: خثر... قال أبو حاتم: ... والغيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها... ومن هذا الباب: تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه."[8]

ويجعلنا هذان المعنيان اللذان يدور عليهما مصطلح التأويل عند المتقدمين نسأل عن مستند الإمام الطبري (310هـ) في جعل "التفسير" من مرادفات التأويل حين قال: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير."[9]

ونستطيع أن نجيب عن هذا التساؤل بأحد هذه الاحتمالات:

- إما أن المعاجم اللغوية أغفلت هذا المعنى، وهو احتمال غير وارد إذ تستحيل المواطأة على إغفال معنى يتمتع بوظيفة إجرائية مهمة في مجال التداول العربي وهي وظيفة يستمدها من علاقته بالقرآن الكريم.
- أو أن معنى التفسير نفسه كان معنى اصطلاحياً حادثاً، وإذ سلمنا ذا –وهو لا يبعد- سقط الاعتراض على تحميل مصطلح التأويل معاني ودلالات أخرى مع تطور الزمن، فيكون المعنى المتأخر للتأويل –وهو الحمل على غير مقتضى الظاهر- معنى معتبراً في مجال التداول.
- أو أن الطبري رأى في الإرجاع والعاقبة معنى التفسير، أي إرجاع الألفاظ والعبارات إلى معانيها المقصودة، أو الوصول باللفظ إلى معناه المراد.

---

[7] المرجع نفسه، ج15، ص437-438.

[8] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ت:عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر (دط) 1979، ج1، ص157-162.

[9] الطبري: جامع البيان، ج3، ص184، وهذا التعريف أخذه الطبري عن أبي عبيدة صاحب مجاز القرآن.

أما المرحلة الثانية فنمثل لها بلسان العرب لابن منظور حيث نجده يسوق المعاني الأولى للتأويل، لكنه يزيد عليها المعنى الجديد الذي استقر عند علماء الكلام والأصول وغيرهم كما أشار إلى ذلك ابن تيمية، قال صاحب اللسان: "الأول الرجوع... وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وتأوله وفسره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ."[10]

فهذا المعنى الأخير، الذي لم نجده في المعاجم المتقدمة له صله بالتطور الحاصل في علم التفسير، إذ مع استقواء ظاهرة النزاع الكلامي احتيج إلى حمل ما لا ينسجم من القرآن مع المذهب الاعتقادي على غير مقتضى الظاهر ليتسق المعنى القرآني مع اعتقاد المفسر. ولقد ساد هذا المعنى الاصطلاحي الجديد حتى رفع من قدر التأويل فجعل متعلقاً بالدراية واقتصر التفسير على الرواية،[11] كما أن التأويل أصبح مدار اشتغاله على المعاني، ووقف التفسير عند حدود المفردات والألفاظ.[12]

وفي هذه المرحلة أصبح التأويل على صلة كبيرة بالمجاز، ويظهر هذا عند الإمام الغزالي، فالتأويل عنده "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز."[13]

وهذا ما نجده عند الآمدي في الأحكام[14] والباجي في إحكام الفصول[15] وغيرهما. ذلك أن التأويل والمجاز يلتقيان في معنى واحد هو العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات، فالتأويل: "صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله"،[16] والمجاز "كل لفظ تجوز به عن موضوعه."[17]

---

[10] ابن منظور: لسان العرب، مادة أول.

[11] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (ج2، ص150)، ولست أدري لم يصر نصر حامد أبو زيد على اتهام علماء المسلمين بالتنقيص من التأويل وتفضيل التفسير، ولعل ذلك راجع إلى اهتمامه بأحد معاني التأويل الجزئية المتعلقة بعلم الكلام وقضايا الذات والصفات وتعميمه لهذا المعنى على باقي دلالات المصطلح التي عرضنا لها، وكأن التأويل عند المسلمين مقتصر على تلك المباحث الكلامية الدارسة، ينظر في هذا:
نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1992، الدار البيضاء، ص15.

[12] الزركشي: مرجع سابق، ج2، ص149.

[13] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، طبعة بولاق بمصر، 1322هـ، ج1، ص387.

[14] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ/1986م، مج2، ص59-60.

[15] الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986م، ص187-188.

[16] الباجي: الحدود في الأصول، ت: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، ط1، 1973، ص48.

[17] المرجع نفسه، ص52.

وبالجملة فإن مفهوم التأويل يدور حول معان ثلاث:

التوضيح: ويكون التأويل فيه مرادفاً للتفسير حيث تشير الأوضاع اللغوية اشتقاقاً وتركيباً إلى المعنى من غير التوسل بالآليات الاستدلالية الذهنية أو اللغوية. ولقد ذهب ابن تيمية رحمه الله إلى أن هذا هو المقصود من مصطلح التأويل عند مجاهد والطبري[18] وهذا غير مسلم به إلا على جهة التغلب، فنحن نعرف أن مجاهداً ﷺ من الذين توسعوا في استعمال العقل في التفسير حتى عد نواة التفسير العقلي، بل حكى الطبري عنه نفيه لرؤية الله مما يفيد حمله للغة القرآن على مقتضى الظاهر أحياناً، أما الطبري فلم يكن التأويل عنده يعني التفسير مطلقاً بل استعمله أيضاً في معنى الترجيح.[19]

التصيير: والمقصود منه التحقق العيني للدلالة اللغوية في القرآن ومآلها إلى فعل واقعي ويشير لهذا قوله تعالى: ﴿هلْ ينظُرونَ إلا تأْويلَه يوم يأْتي تأْويلُه يقُولُ الذِين نسوه مِن قَبلُ قَد جاءَت رسلُ ربنا بِالْحق فَهلْ لَنا مِن شفَعاءَ فَيشفَعوا لَنا أَو نرد فَنعملَ غَير الذِي كُنا نعملُ﴾ (الأعراف:53). فتأويل القرآن هنا معناه تحقق نبوءاته وأخبار وعده ووعيده، وهذا هو ما عناه ابن تيمية من أن معنى التأويل هو نفس المراد بالكلام.[20]

الترجيح: ومداره حمل اللفظ على أحد محتملاته من المعاني بدليل يقترن به، ويستلزم الانتقال الترجيحي استثمار آليات استدلالية نصية وذهنية تسعف ضبط عملية التأويل وتلمس الخيوط الرابطة بين المعنى المتبادر والمعنى التأويلي، ولهذا جعلوا التفسير متعلقاً بالرواية، والتأويل متعلقاً بالدراية.[21]

وإذا كان هذا الذي بسطناه متعلقاً بالخلاف في المصطلح من جهة اللغة، فإن ثمة خلافاً أشد في إعماله النصي، أقصد تفسير القرآن، واستمر هذا النـزاع في طريق خطي متصاعد إلى حيث اكتمال ملامح مدرستين في التفسير هما: مدرسة الرأي المعتمدة على العقل في التأويل، ومدرسة الأثر المستندة إلى النقل.

---

18 ابن تيمية: رسائل الإكليل، ج2، ص17-18.

19 التأويل عند الطبري غير محدد في إطار التوضيح أو التفسير بل يستعمله أيضاً في مجال الترجيح، ينظر في هذا: فتحـي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، ط1، ج1، ص275.

20 ابن تيمية: رسالة الإكليل، مرجع سابق، ج2، ص18.

21 الزركشي: البرهان، مرجع سابق، ج2، ص150.

ولو عدنا إلى أحد التفاسير المبكرة والمعتمدة كتفسير الطبري لاتضح بجلاء أن التربة الفكرية التي نـزل فيها القرآن كانت مؤهلة لاستثارة مشكل التأويل، فقد اختلف المسلمون الأوائل (السلف) في تفسير قوله تعالى: هو الذِي أنـزلَ علَيك الْكِتاب مِنه آيات محكَمات هن أُم الْكِتابِ وأُخر متشابِهات فَأَما الذِين فِي قُلُوبِهم زيغٌ فَيتبِعونَ ما تشابه مِنه ابتِغاءَ الْفِتنةِ وابتِغاءَ تأْوِيلِهِ وما يعلَم تأْوِيلَه إِلا الله والراسِخونَ فِي الْعِلْمِ يقُولُونَ آمنا بِهِ كُل مِن عِندِ ربنا (آل عمران:7)، على رأيين:

واحد يقصر معرفة تأويل القرآن على الله تعالى، ولا يشرك معه أحداً في العلم بذلك التأويل، وأما الثاني فيشرك مع الله الراسخين في العلم من العلماء، ونحن لا يهمنا هنا اعتماد موقف معين أو نصرته، ولكن المقصود أولاً فهم أسباب هذا الخلاف، والتدليل على توافر أرضية صلبة ومناسبة لنشأة السجال حول التأويل منذ عهد مبكر من عمر الرسالة الخاتمة.

فقد ذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن جملة " والراسِخونَ فِي الْعِلْمِ " مستأنفة على الابتداء ويلزم الوقف عند القراءة على كلمة " الله "، وهو ذا يفردون الله بمعرفة تأويل القرآن، وقد أورد الطبري أقوال أصحاب هذا الرأي من الصحابة كعائشة رضي الله عنها، وابن عباس،[22] ومن العلماء كالإمام مالك بن أنس.[23] ومثّل لأصحاب الرأي الثاني –الذي مفاده إشراك العلماء مع الله في الحكم أي معرفة التأويل- بابن عباس أيضاً!! ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير.[24] والذي نستخلصه مما أورده الطبري أن الخلاف في الحقيقة دائر على مصطلح التأويل ومحتملاته في اللغة والاصطلاح، فالتأويل الوارد في سياق الآية يشير إلى معانٍ مختلفة، ولهذا نجد الإمام الطبري يثبت هذه المعاني دون إظهار الخيط الرابط بينهما، ولو فعل ذلك لاتضح سبب الخلاف ومآله بين الاتجاهين.

---

[22] الطبري: جامع البيان، ج3، ص183.

[23] المرجع نفسه، ج3، ص183.

[24] المرجع نفسه، ح3، ص183-184.

-فالمعنى الأول أشار إليه حين قال: "اختلف أهل التأويل في معنى "التأويل" الذي عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: وابتِغاءَ تأْوِيلِهِ ، فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء أمر محمد ﷺ، وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل مثل: الم ، و المص ، و الر ، و المر ، وما أشبه ذلك من الآجال."[25]
فمعنى التأويل هنا هو العاقبة، واستدل على هذا المعنى بما روي عن ابن عباس رضي الله عنها من أن التأويل تأويل يوم القيامة،[26] وما روي عن السدي ﷺ الذي قال: "وتأويله عواقبه".[27]

والمعنى الثاني قال عنه الطبري: "وقال آخرون: معنى ذلك وابتغاء تأويل ما تشابه منآي القرآن يتأولونه إذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات على ما في قلو م من زيغ وما ركبوه من الضلالة."[28]

---

[25] الطبري، المرجع نفسه، ج3، ص181.
[26] المرجع نفسه، ج3، ص181.
[27] المرجع نفسه، ج3، ص182.
[28] الطبري، المرجع نفسه، ج3، ص182.

فالخلاف في تفسير الآية بين الصحابة والعلماء إذاً خلاف لفظي، والسبب راجع إلى حمل التأويل على بعض محتملاته في اللغة والاصطلاح دون بعض. فإذا كان التأويل هو التفسير والمرجع والمصير،[29] فإن القول بقدرة العلماء على تأويله بالمعنى الثاني الذي هو العاقبة ومعرفة الغيب –وهي أشياء اختص الله تعالى بعلمها ويمتنع عقلاً وشرعاً وجود شريك له فيها- جنوح عن المقصود، وحمل للمصطلح على غير مدلوله، وهو ما لا يجوز اختلاف المسلمين حوله، بله الصحابة الكرام والتابعين وعلماء الأمة. ولهذا نستطيع – مطمئنين- استبعاد إرادة هذا المعنى من لدن من أشرك مع الله غيره في معرفة التأويل، كما سنتمكن من فك التعارض الوارد في الروايتين اللتين ساقهما الطبري عن ابن عباس والتين بمقتضاهما يكون رأي ابن عباس ممثلاً للاتجاهين معاً في وقت واحدٍ، وهذا في غاية التناقض، إذ لم نضع في الاعتبار اختلاف الفهم لمصطلح التأويل فمن المؤكد أن ابن عباس رضي الله عنهما لا يجرؤ أن يدعي معرفة التأويل الذي هو المصير والعاقبة، ولهذا روي عنه نفي الاشتراك مع الله في معرفة هذا النوع من التأويل[30] غـير أنه من الراجح أن يأنس في نفسه القدرة على معرفة التأويل الذي معناه التفسير او الترجيح بين معاني الألفاظ والتراكيب، ولهذا روي عنه قوله: "أنا ممن يعلم تأويله".[31] ومن هنا نستنتج أن الخلاف في مفهوم التأويل كان خلافاً لفظياً في أغلب جوانبه اللهم إلاّ ما كان متعلقاً بالتأويل الاعتقادي الكلامي، ولا نجازف إذا قلنا إن الاتفاق على معاني التأويل الثلاثة: التوضيح والترجيح والتصيير كان حاصلاً من حيث المضمون إذ استثمر المفسرون بالمأثور أيضاً الترجيح المعتمد على الاستدلال، ولم يغفل المفسرون بالرأي أهمية التوضيح في ضبط المعنى فاعتمدوا أيضاً على الإسناد العقلي. أما الخلاف الحقيقي فلم يكن مجترحاً في هذا ا ال بل كان مرتبطاً بمجال توظيف عملية التأويل وكيفية هذا التوظيف.

المعنى التاريخي وانحسار التأويل

---

[29] المرجع نفسه، ج3، ص184.

[30] المرجع نفسه، ج3، ص183.

[31] المرجع نفسه، ج3، ص183.

نقصد بالمعنى التاريخي (Historical meaning) مجمل المعاني التي استنبطها المفسرون الأوائل كالصحابة والتابعين والعلماء بعدهم، والتي مثلت إطاراً دلالياً للغة القرآنية. غير أن المعنى التاريخي يثير كثيراً من المشكلات في الفهم والتفسير المتجدد للنص، إذ يؤدي الارتكاز عليه وحده إلى السقوط في تعارض بين التأطير التاريخي للمعنى القرآني وبين صلاحيته لكل زمان ومكان ومن جهة أخرى يؤدي ذلك إلى الوقوع في وهم المطابقة بين الكلام المفسر والكلام المفسر في التنـزيه والقدسية. والواقع أن رهن المعنى في دلالته التاريخية مثل خطراً على الفكر الإسلامي، وعلى النص القرآني في حد ذاته، إذ جرد كلام الله تعالى من الشهادة الخالدة على الناس، والتحرك الإيجابي مع صيرورة التاريخ البشري. لقد كانت دوافع أصحاب هذا الاتجاه مفهومة، إذ واجهوا تياراً لا يقل خطورة على النص منهم، وهو تيار غالى في تجاهل المعنى التاريخي وأنتج تأويلات شاذة بعيدة عن مقصدية المبدع المنـزل.

لذلك حصر أصحاب الدعوة لاعتبار المعنى التاريخي مهمة المفسر في النقل والإسناد وأنكروا استعمال الرأي في استخراج المعنى لأنه –أي المعنى- معطى سلفاً وغاية ما يتحرك فيه عقل المفسر هو الترجيح بين المعاني التاريخية المختلفة والاختيار بينها بواسطة الإسناد وتحقيق النص كالجرح والتعديل. ولقد أشار أبو حيان الأندلسي (توفي745هـ) إلى هذا حين قال: "وقد جرنا الكلام يوما مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاوس وعكرمة وأضرا م، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك. والعجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف متباينة الأوصاف متعارضة ينقض بعضها بعضاً، ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلم أحدنا مثلاً لغة الترك إفراداً وتركيباً حتى صار يتكلم بتلك اللغة ويتصرف فيها نثراً ونظماً، ويعرض ما تعلمه على كلامهم فيجده مطابقاً للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم، ثم جاءه كتاب بلسان الترك فيحجم عن تدبره وعن فهم ما تضمنه من المعاني حتى يسأل عن ذلك: "سنقراً" التركي أو "سنجراً"؛ ترى مثل هذا يعد من العقلاء؟ وكان هذا المعاصر يزعم أن كل آية نقل فيها التفسير عن السلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة، ومن العرب الفصحاء الذين نـزل بلسا م... وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط."[31]

لقد استند معارضو التفسير بالرأي إلى بعض الآثار الموهمة لما ظنوه من إنكار تأويل القرآن على مقتضى ما تشير إليه اللغة، والعلوم التي اكتسبها المفسر.

---

[31] أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ت:عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج1، ص104.

ولعل العلماء الذين ناصروا –باعتدال- التفسير بالرأي كانوا على وعي بخطورة ما يؤدي إليه توقف الأنظار عن معانقة كتاب الله واستخلاص معانيه بحسب تغير الأزمان والأحوال، ففتحوا باب الاجتهاد في التفسير، وأدركوا سر قابلية المعنى القرآني للتجدد والاختلاف، إذ لو أراد الله تعالى أن يجمع الناس على معانٍ محددة لأنـزل القرآن محكماً كله، ولأوصى رسوله أن يفسره كله. ولكنه شاء أن ينـزل إلى الناس كتاباً متحركاً نابضاً بالحياة شاهداً على الناس أينما كانوا ومتى وجدوا، فضمن كتابه المتشابه والمشترك وا مل والعام، وأرشد الناس إلى المقاصد العامة التي يستهدى ا في تعيين الدلالات وإظهارها. إن الآراء التي لا ترى في معاني القرآن سوى دلالا ا التاريخية تلتقي مع الرؤية الكنسية الجامدة في تفسير الكتاب المقدس حيث يحتاج القارئ للواسطة الدينية أو المذهبية لفهم النص وإن كان على اطلاع بين على اللغة التي كتب ا النص المفسر، ولذلك انطلقت نظرية التأويل في الغرب أ و ما يسمى بالهرمينوطيقا (Hermeneutic) للإجابة عن سؤال ملح هو: كيف يعيش النص في زمن القارئ، وتستمر حيويته في الإفراز الدلالي؟ وما العلاقات التي ينبغي أن تربط المعنى التاريخي بالمعنى الذاتي؟

المعنى الذاتي وانحراف التأويل

إذا كان المعنى التاريخي هو دلالة النص زمن نـزوله، أو في لحظات اكتساب فيها بعض القراء سلطة التأويل بسبب مكانتهم الدينية أو العلمية، فإن المعنى الذاتي (Individual meaning) هو دلالة النص زمن قراءته، فيصبح محور المعنى التاريخي هو تاريخ النص، بينما يصير محور المعنى الذاتي هو ملتقى النص بميولاته، واعتقاداته، وحتى أوهامه وشهواته.

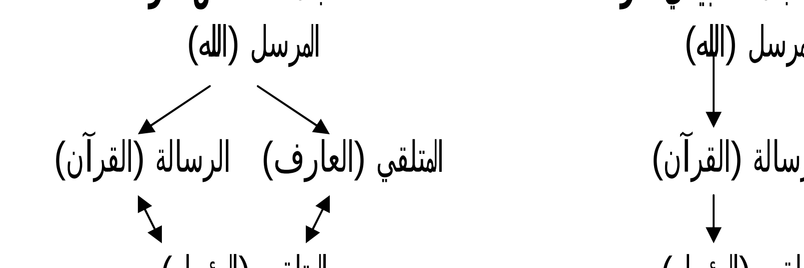
ولقد عرف تاريخنا التفسيري أنصاراً للمعنى الذاتي مثلتهم المدارس الكلامية والفلسفية والتصوفية، حيث حملت القرآن على مقتضى النظر القبلي للمؤول، فبنى أتباعها تفاسيرهم على أساس مذهبي خالص.

ويشير ابن تيمية إلى خطأ هؤلاء إذ يلبسون لفظ القرآن ما دلّ عليه من معنى تارة أو يحملونه دلالات لا يطيقها وضعه الأصلي، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول معاً.[33]

[33] ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق فؤاد أحمد زمرلي، بيروت: دار ابن حزم، 1994م، ص73.

وتكمن خطورة هذا الاتجاه في جعل النص تابعاً للمتلقي حيث تنقلب عملية التبليغ إلي اتجاه معاكس. فبدل أن يتجه المعنى من النص إلى القارئ، فإنه يتجه من القارئ المزود برؤى قبلية ومعانٍ جاهزة إلى النص الذي تنتهك بنيته التركيبية والدلالية ليفصح عن معانٍ غريبة عنه وربما متناقضة معه، وسنحاول من خلال هذه الخطاطة إيضاح الاتجاه الطبيعي للمعنى والاتجاه المعاكس له:

الاتجاه الطبيعي للرسالة   **الاتجاه المعاكس للرسالة**



ومن خلال الخطاطة يظهر أن الوضع الطبيعي للرسالة ينقلب من خط عمودي إلى دائرة يتكرر فيها حضور المتلقي مرتين: المرة الأولى التي تمثل المرجعية الجاهزة والخلفية الفكرية للمؤول، والمرة الثانية حيث يستثمر تراكيب النص ومقاصد المرسل للدفاع عن أفكار مرجعيته، وإبراز أن المعاني القبلية الموجودة في ذهنه هي نفسها التي يحملها النص ويدعو إليها أو يبقيها ويتبرم منها، وذلك بحسب موقف المؤول منها قبولاً أو رفضاً، فالمعرفة العقلية إذاً سابقة على النص.

وقد أدى هذا المنحى التأويلي إلى عد القرآن مصدراً رمزياً تستند إليه كل فرقة في دفاعها عن أ فكارها وتصورا ا حتى ضهرت في تراثنا آراء عدمية تؤكد قبول النص لكل التأويلات، ليس فقط المتقاربة بل وحتى المتناقضة منها.[34]

[34] ظهرت بعض الآراء العدمية في تراثنا القديم، ومن ذلك ما أورده ابن قتيبة عن عبيد الله بن الحسن -وكان قاضياً على البصرة- من أنه كان يرى "أن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال ذا فهو مصيب، ومن قال ذا فهوة مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: كلٌ مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نـزهوا الله، وكذلك القول في الأسماء. فكل من سم الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق فقد أصاب أن القرآن قد دلّ على كل هذه المعاني". ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ص46-47.

وفي العصر الحاضر حيث هيمنت التصورات العدمية، تسربت إلى الفكر النقدي العربي مقولات الاستقلال الدلالي للنص، وانفتاحه لكل القراءات وحرية المتلقي في تحطيم سياق النص لصالح سياق المتلقي. وسنحاول أن نلخص أصول هذه المقولات وأهم الانتقادات التي وجهت إليها ثم نشير إلى بعض النماذج العربية في هذا ا ال.

الأصول النظرية لنظرية التأويل

إن ما نقصد الكشف عنه هنا هو الحلقات الواصلة بين التصورات النقدية في ا ال الأدبي وأصولها الاعتقادية، وسنرى كيف تختلط مجالات التأويل الديني والأدبي بعضها ببعض، وكيف تأثّر النقد الجديد في الغرب ببعض الاتجاهات الدينية في التأويل.

يشير ستيفان كوللّيني Stifan Collini إلى هذه المسألة، فالتأويل في نظره ليس نتاج النظريات الأدبية في القرن العشرين، بل إن المعارك والخلافات حول إظهار خصائص هذا النشاط تعود إلى تاريخ طويل في الفكر الغربي، تلك المعارك التي نتجت عن المهمة العظيمة لتأسيس كلمة الله.[35] ويرجع نيوتن Newton سبب هذا الارتباط إلى مركزية الدين في الثقافة، هي مركزية تحملنا على "الاعتقاد بأنه ربما كانت المساجلات المهمة –في القرن العشرين- حول التأويل وقد انطلقت من فضاء الدين ومنه إلى الأدب."[36]

لقد كان السؤال الملح في الغرب هو كيف ينبغي النظر في الإنجيل؟ هل ينبغي النظر إليه في لغته الخاصة أم تقتضي قراءته التوسط بقبول مذهب الكنيسة؟[37]

وهنا جاءت إجابة مارتن لوثر مزعزعة للنظام التأويلي القائم ومحتجة عليه، فقد دعا لوثر إلى الحرية في قراءة الإنجيل. "لقد كان لوثر هو الأول الذي انخرط في طريق مذهب تعدد المعني في الكتاب المقدس، وهذا يعني أن كل اختلاف في التأويل هو معطى سلفاً وموجود في النص، وقال ,رمينوطيقا متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التاويلات بصفتها تداولاً لآفاق الماضي والحاضر."[38]

---

[35] Stefan Collini: “Interpretation Terminable and Interminable”, in: Embersto Eco: Interpretation and Over Interpretation, 1994, Combrige University, p.3.

[36] K.M. Newton: Interpreting the text, Havester whatcheaf, 1990, p. 11-12.

[37] نيوتن: مرجع سابق، ص41.

[38] Hans Robert Jawss: pour une hermeneutique Litteraire, Traduit par Jaurice Jakob,dition Gallimard, 1988, p.20.

لقد كان المذهب البروستانتي إذاً عاملاً حاسماً في نشأة نظرية الاستقلال الدلالي للنصوص (Semantic autonomy) وهي نظرية "أخرجت للضوء الهوة بين المعنى الحرفي للنص وسياق التطورات والأحداث."[39]

إن المستفيد الأول من هذا التحول في الفكر التأويلي الغربي هو المتلقي، إذ انتقل الاهتمام من النص إلى القارئ ومن الارتباط بالمعنى التاريخي إلى الإيمان بالمعنى الذاتي ونسبيته المطلقة. وتم تحطيم المرجع الذي تحاكم إلى أساسه التأويلات وأقيمت مقامه مرجعيات متعددة بتعدد الذوات المؤولة وهو ما يسميه (Todorov) بالعدمية إذ يقول: "إن العدمية تجيء بالطلع من ا يار العقائد المشتركة للمجتمع. وهو لم يكن في يوم من الأيام كونياً لأننا نعلم أن هناك مجتمعات مسيحية وإسلامية وبوذية... أما الشيء الذي حصل بمجيء ديكارت والثورة الصناعية والتغيير الحديث للعالم فهو النـزعة الفردية (Individualism)، فقد راحت الهويات الجماعية الكبيرة تتفكك لكي يحل محلها الأفراد، وراح كل فرد يختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح، ويقول هذه إحداثياتي ومرجعياتي... وهذا ما يؤدي إلى العدمية."[40]

لقد أسهم غادامير (Gadamar) بفلسفته التأويلية في تحطيم أطر المعنى الموضوعي إلى حد بعيد إذ ساند فكرة الاستقلال الدلالي للنصوص، تلك الفكرة التي تعني أن "اللغة المكتوبة كلها تظل مستقلة عن العالم الذاتي لأفكار الكاتب الفردية ومشاعره".[41] ولهذا فهو يلغي الحقيقة في النص، وإحالته على معنى خارجي من ذاته، مانحاً بذلك –على غرار النقد الجديد- الأهمية الكبرى للتأويل.[42]

ويرفض غادامير الاعتراف بثنائية المعنى والدلالة، وهو تقسيم يراعي حق النص في الإبلاغ وحق المتلقي في التأويل، فالمعنى (meaning) يشير إلى مقصد النص في زمنه الخاص به والدلالة أو المغزى (signafication) تفيد ما يدل عليه النص في زمن القارئ.[43]

فما دمنا –في نظر غادامير- لا نفهم النص إلا في علاقاته بمقامنا، فليس هماك إذاً فرق بين المفهومين.[44]

---

[39] المرجع نفسه، ص20.

[40] نقلاً عن مجلة الأدب الإسلامي، س2، ع6، شوال1415هـ، ص17.

[41] نيوتن، المرجع نفسه، ص43.

[42] المرجع نفسه، ص43.

[43] المرجع نفسه، ص43.

والحقيقة أن كثيراً من الانتقادات قد وجهت إلى نظرية الاستقلال الدلالي للنص اللغوي، غير أ ا لم تستطع مواجهة المد الكاسح لنظريات النقد الجديد، فترسخ مبدأ الحرية في التأويل وغدا مسلمة من مسلمات الاشتغال التفسيري.

وانتقلت أفكار النقد الجديد إلى ا ال العربي، ووجدت مناصرين كثيرين ولا سيما من الذين اقتنعوا بضرورة تجاوز المرجعية الجمعية للأمة الإسلامية، وناصروا تحطيمها، وأقاموا مقامها مرجعيات بديلة شملت مجمل الفلسفات الوضعية، والعقائد المادية التي عرفها الغرب منذ عصر النهضة. غير أن مبدأ الاستقلال الدلالي والإيمان بحرية التأويل المطلقة ظلت مرتبطة بالنصوص الإنسانية ولم يتجرأ معتقدوه على تطبيقه على النص القرآني، إلا أن تراجع المؤسسات التقليدية في ا تمع الإسلامي، وقوة الصراع بين الفكر الإسلامي ونظيره العلماني فك كثيراً من الأصوات من عقالها، وأصبح من السهل الادعاء بأن القرآن الكريم نص لغوي وحسب، وأن المدخل اللغوي كافٍ لتفسيره واستخلاص معانيه.

يرى الدكتور حسن حنفي أن معنى النص قد "يتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور. وقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل العمر الواحد، وطبقاً للتجارب المكتسبة حتى ليبدوا النص مساوقاً وتابعاً لتطور الفرد في مراحل عمره، وكأن أعماق الشعور تطابق تطابقاً موضوعياً مستويات النص."[45]

النص إذاً حامل للخبرة، والقراءة خلق جديد له، واكتشاف لأبعاد ربما لم تكن مقصودة في نشأته الاولى.[46] ولهذا فإن المفسر لا يحتاج إلى فهم المعنى التاريخي، فهو لا يذهب "إلى تاريخ النصوص منذ تدوينها ليفهم معانيها التاريخية، وتطور معاني الألفاظ قاضياً السنين في بطون المراجع وأمهات المصادر ومعجمات اللغة والموسوعات. بل يقرأ النص، وفي غمضة عين يفهم معناه ويستعمله بوصفه حجةً. فالنص ذا المعنى ليست له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه."[47]

---

[44] المرجع نفسه، ص47.

[45] حسن حنفي: "قراءة النص"، مجلة ألف، ع8، ربيع 1988، ملف الهرمينوطيقا والتأويل، ص17-18.

[46] المرجع نفسه، ص17.

[47] المرجع نفسه، ص17.

ولأن عملية التفسير ليست ـذا المعنى سوى التطابق بين النص -باعتباره قالباً متشكلاً- وطبقات الشعور لدى المؤول، "فإنه لا يوجد تفسير خاطئ، بل يوجد تفسير قصدي."[48]

وسنرى كيف أن مثل هذه الآراء لا تصمد أما النقد الذي وجهه إليها أصحاب نظرية التأويل الموضوعي من أمثال جول وإيكو وغيرهما. لقد أدى البروز القوي لنظريات التلقي والتأويل واستقواء الاتجاهات التداولية في ا ال الألسني إلى إعادة الاعتبار مرة أخرى لأهمية –بل لضرورة- تحديد ضوابط للتأويل تعصم المعنى من الذوبان ، وتحد من سلطة القارئ في إملاء أهوائه وميوله على النص. وسنعمل على الجمع بين الحديث عن هذه التصورات والضوابط التي تقترحها، مقارنين بينها وبين ما يوازيها من ضوابط التأويل في الفكر الإسلامي.

ضوابط التأويل

لم ينف أصحاب نظرية التأويل الموضوعي مبدأ الاختلاف في التأويلات وتعددها لأن الغيمان بالقرا ءة الواحدة قتل للنص، وسقوط ساذج في وهم المطابقة بين النص والقراءة. إن ما أسهموا في تفنيده هو القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أياً ما كان اقترا ا أو ابتعادها عن بنية النص الأصلية ومقصد المؤلف، وفي هذا يقول أحدهم: "أن النص ينتج قراءات لا ائية وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة."[49]

وإذا لم نستطع من هذا المنظور تحديد أحسن التأويلات فإننا نستطيع –على الأقل- تعيين التأويلات الخاطئة.[50] والمؤول في اعتقاد تودورف Todorov حين يتخلى عن النص ليكتب عنه فإنه يقول شيئاً لا يقوله النص المدروس. وإن ادعى أنه يقول الشيء نفسه إلا أنه في الواقع الأمر يكتب نصاً جديداً."[51]

---

[48] المرجع نفسه، ص18.

[49] Umberto Ecs, les limites de l'Interpretation (1990 Italien), Traduit par: Myriem Bouztter, 1992, Edition Grasset, p.130.

[50] المرجع نفسه، ص130.

[51] نيوتن، مرجع سابق، ص64.

ويرى ميللر J. Hillis Miller أن بعض التأويلات تمسك -وبعمق- أكثر من غيرها ببنية النص،[52] ولهذا علينا أن نأخذ النص بصفته مؤشراً على تأويلاته الخاصة به.[53] لقد اعترف أمبرتو إيكو Umberto Eco في دراسته لجدلية النص والمؤول أنه -في السنين الأخيرة- حصلت مبالغة في التركيز على حقوق المؤولين،[54] ولهذا فهو يرى أن فعل القراءة يمكنه الانطلاق من نقطة إلى أي نقطة، ولكن المسالك خاضعة لقواعد مترابطة أعطاها التاريخ الثقافي –بصورة معينة- الشرعية.[55]

فالحضارة الوسطية وإن كانت وفية لتعدد التأويلات، فإن التأويل يخضع عندها لضوابط محددة بدقة،[56] بل إن النقد التفكيكي والقريب من تجارب النقد الباطني لا تنفلت العملية التأويلية عنده من نسق من القواعد والمسلمات.[57]

فوظيفة هذه الضوابط تظهر في الحد من حرية المؤول وخلق تآخذ مثمر بين بنية النص ومقاصد المؤلف وأفق انتظار المتلقي، ولذلك أكد إيكو أن القارئ يلزمه أن يساءل النص "لا أن يسائل نـزواته الذاتية، في جدلية بين الإخلاص والحرية."[58]

وسنقتصر في الحديث عن ضوابط التأويل على خمسة ضوابط هي:

1- المقصدية، 2- السياق المقامي، 3- السياق النصي، 4- السياق الثقافي، 5- انسجام النص.

1- المقصدية

---

52 إيكو: حدود التأويل، مرجع سابق، ص43.

53 المرجع نفسه، ص43.

54 المرجع نفسه، ص23.

55 المرجع نفسه، ص130.

56 المرجع نفسه، ص130.

57 المرجع نفسه، ص126.

58 المرجع نفسه، ص26-27.

من الآراء السائدة الآن في النظرية التأويلية المعاصرة والتيار التداولي في مجال اللسانيات أن النص موئل تقاطعات بين المرسل والبنية النصية وملتقى الخطاب، ولم يعد سائغاً النظر إلى أن النص في ذاته كما فعلت التصورات الشكلانية إلا من قبيل بناء النماذج وتسهيل عملية التصنيف، إذ أصبح النص عبارة عن أفعال كلامية منجزة من المؤلف يقصد ا أنماطاً من تأثير المتلقي. ولهذا أصبحت مقاصد المتكلم مؤشرات حاسمة في عملية التأويل، ومثّل إلغاؤها إلغاء لجزء معتبر من معمار المعني النصي إن لم يكن إعداماً مطلقاً له. ولعل من أبرز المدافعين عن المقصدية باعتبارها ضابطاً من ضوابط التأويل الأمريكي هيرش Hirsh الذي هاجم أفكار النقد الجديد وتأويله غادامير لأ ما يلغيان قصد المؤلف من الاعتبار.[59] ويؤدي هذا في نظره إلى أن عدم محدودية المعنى في النص يصبح معها التأويل كليلاً،[60] بل إن واحدا من مناصري المقصدية وهو ب.ج. جول (Jull) في كتابه التأويل يعد كل تأويل تعارض مع مقصدية المؤلف تأويلاً فاسداً، أما الاختيار من بين الاحتمالات الدلالية المتعددة للنص فينبغي ان يتجه على المعنى الذي قصده المؤلف ما دام المعنى إنتاجاً لفعل كلامي لا ينفك عن قصد المتكلم،[61] وتصبح وظيفة التأويل حينئذٍ هي السعي لاكتشاف مقصد المؤلف واعتباره محدداً للتأويلات المقبولة، فالمعنى –في اعتقاد كرايس- ينبغي النظر إليه في صلته بالمقصدية.[62]

---

[59] نيوتن، مرجع سابق، ص44.

[60] المرجع نفسه، ص44.

[61] المرجع نفسه، ص51.

[62] A. Bannour: “Rhetorique des attitudes Propositionnalles: de la nature du signe au frontiers du sens”, Universite de Tunis 1, Faculte des Lettres de la manouba, Serie Linguistiques, 1991, Tome I, p.25.

وفي تراثنا العربي الإسلامي نجد تصورات دافعت بنحو جدي عن المقصدية، وكانت هي المهيمنة في مجالنا التداولي، إذ تميز الفكر اللغوي عند العرب والمسلمين بميزة تداولية (pragmatic) أصيلة تربط الخطاب بمرسله ومتلقيه، ونظر اللغويون إلى اللغة على إ ا إنجاز فعلي واقعي وليست بنية مبتورة عن سياقها التواصلي. فالمعنى الحرفي عند الآمدي غير موجود لأن المعنى غير متعلق بأوضاع الكلم فحسب، ولكن بقصد المتكلم وإرادته.[63] وهناك حركات إعرابية تعود إلى قصد دلالي من مرسل الخطاب، كما أن ظواهر الحذف وا از والكنايات وغيرها لا يمكن فهم المقصود منها إلا بربط الخطاب بسياقه التداولي، هذا السياق الذي يحتل فيه المتكلم مكاناً معتبراً.

ويسعفنا الإمام ابن قيم الجوزية (توفي751هـ) بتقسيم إجرائي مفيد للدلالة، مرتبطة بسياق التواصل بين المرسل والمتلقي، فدلالة النصوص عنده: "نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه دلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة لا تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك".[64]

والظاهر أن ابن القيم وإن كان مهتماً بإعادة الاعتبار إلى الدلالة المركزية في النص في علاقتها بمقصدية المتكلم في إطار نموذجه المعرفي الساعي إلى إعادة ترميم المرجعية الإسلامية بالبحث عن الثابت، وتقليص نفوذ المتحول أي تعدد المعاني عن طريق التأويل والقياس، فإنه لم يبخس المعنى الذاتي حقه ، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين، حيث استدلوا ـذا النص في سياق نقدي للدلالة الذاتية،[65] بل نراه يسوق كثيراً من اجتهادات الصحابة ﷺ بوصفها دليلاً على إثراء النص بالدلالة الإضافية.[66]

إن إعمال المقصدية في تأويل القرآن الكريم تعصم "القارئ" من إنتاج تأويلات تصطدم مع المقاصد الربانية، ويمكن صياغة القاعدة التأويلة الآتية:

[كل تأويل تعارض كلاً أو جزءاً مع مقصد من مقاصد الشريعة فهو تأويل فاسد كلاً أو جزءاً.]

---

[63] Ahmed Moutaouakil: Reflexion sur la theorie de signification dans la pensee linguistique Arabe, Publication de la Faculte des letters des Sciences Humaines de Rabat, 1982, p.88.

[64] ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص350-351.

[65] السيد أحمد عبد الغفار: التأويل وصلته باللغة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995م، ص164.

[66] ابن القيم، مرجع سابق، ج1، ص350 ومابعدها.

غير أنه من الصعب تحديد أبعاد المقصدية تحديداً منضبطاً، إذ إ ا تتعلق بالمتكلم، أو مرسل الخطاب، والذي ليس له وجود عيني حين مباشرة عملية التأويل، ولهذا السبب عد بعض العلماء الإحاطة بالمقصدية غير متوقفة على العلم باللغة، لأن المقاصد عبارة عن معان لها تعلق بالذهن لا بالوضع اللغوي.[67] ولقد نحا هذا المنحى الإمام الشاطبي في الموافقات، إذ عد المصالح والمفاسد معقولات مجردة عن اقتضاء النصوص،[68] وليس معنى هذا إهدار قيمة الدلالة النصية عند الإمام، إذ أنه حدد مجال إعمالها فيما له وجه تعلق بالنصوص.[69] والحقيقة أن ما ذهب إليه الشاطبي متعلق بالمقاصد المعنوية، ومن الخطأ تعميم هذا الحكم على كل أنواع المقصودات المبثوثة في كل النصوص. ويسعفنا الأستاذ طه عبد الرحمن هنا بتقسيم جديد في غاية الأهمية لنظرية المقاصد عند الشاطبي، ويتمثل ذلك في فك التعارض المتوهم في كلام الشاطبي، إذ نراه يشترط اللغة في الاستنباط من النصوص تارة، ويدلل على عدم أهميتها في تعيين المقاصد تارة أخرى.[70] ويرى طه عبد الرحمن أن مصطلح المقاصد كما استعمله الشاطبي ليس متمحضاً لدلالة واحدة كما هو متداول بين الدارسين، بل يدور على معان ثلاثة:

1- المقصد بمعنى المقصود، ويجمع على "مقصودات" ومعناه انعقاد الدلالة وحصولها في الكلام.[71] فالمقاصد ذا المعنى لها تعلق أكيد باللغة، وهو ما ذهب إليه الشاطبي نفسه.

2- المقصد بمعنى القصد ويجمع على "قصود"، ويراد به المضمون الشعوري أو الإرادي.[72] ومعلوم أن المقصد ذا المعنى له وجه تعلق باللغة متى كانت الإرادة متعلقة بالنصوص، وإلا فلا تشترط اللغة في استنباطها.

3- المقصد بمعنى حصول الغرض، ويجمع على "مقاصد" [73]، وهذا هو المعنى الشائع والمتداول بين الدارسين. ولقد دلل الشاطبي على أن هذا النوع معقولٌ ولا تعلق في استنباطه باللغة، إذ يستوي العربي والعجمي في معرفة مقاصد الشريعة.[74]

---

[67] الشاطبي: الموافقات، تعليق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د.ط.ت)، ج4، ص163.

[68] المرجع نفسه، ج4، ص162.

[69] ينظر في اشتراط الشاطبي للغة حين الاستنباط "الموافقات"، ج4، ص114، وما بعدها.

[70] وقد وقف الشيخ عبد الله دراز حائراً أمام تردد الشاطبي بين اشتراط العلم بالعربية وعدمه، وإن رد رأيه في عدم اشتراطها في مواطن. ينظر الموافقات، ج4، ص162 وما بعدها.

[71] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، ص98.

[72] المرجع نفسه، ص98.

[73] المرجع نفسه، ص98.

[74] الشاطبي: الموافقات، ج4، ص163.

وعلى كل حال فسواء أكانت المقصدية متعلقة بالنص، أم كانت مجردة عن اقتضائه، فإ ا تبقى مؤشراً من مؤشرات المعنى، وفضاء دلالياً يسمح للنص بإفراز دلالته الخاصة به، ويحد من سلطة المؤول في إملاء تصورات عليه. وجدير بالإشارة هنا أن المقصدية عامة، وليس هناك إمكانية لتحديدها إذ إ ا تدور مع النص والعقل. ولهذا يشترط في إعمالها عدم ربطها بالمنـزع الإيديولوجي أو العقدي، فالمعتزلة –مثلاً- تأولوا القرآن على مقصديات خاصة م، كالعدل والتنـزيه والتحسين والتقبيح العقليين، ولما اعتقدوا العدل –بمفهومهم طبعاً- مقصدا إلهياً، تأولوا العبارات الموهمة للظلم على ا از دون أن يسلم لهم بالتأويل الذي حملوا عليه عدل الله تعالى وظلمه، فالمقصدية المعتبرة عندنا هي ما تضافرت نصوص الشريعة على تأييدها باستقراء هذه النصوص، وليس بمجرد تدعيم المذهب الاعتقادي.

2- السياق

يعد السياق مفهوماً تداولياً راسخاً، ولعل مستعمل اللغة أكثر وعياً به من غيره من المفاهيم اللغوية، ولهذا عده جون لا ينـز Lyons اصطلاحاً سابقاً على النظرية والوعي بالمفاهيم [75] ويمكن التمييز بين أنواع ثلاثة من السياق:

أ. السياق المقامي

ينظر عادة إلى المقام على أنه معيار محكم من معايير الحكم على العبارة بالمقبولية النحوية، إذ إن العبارات غير المكتملة نحوياً من جهة التركيب لكنها منسجمة مع المقام تصبح عبارات مقبولة وقابلة للتأويل. ولقد ذهب تودوروف إلى أن عبارة بسيطة من مثل: "علينا أن نغادر هذا المكان من هناً"، لا يمكن تفسيرها إلا في سياق محسوس.[76] ولنأخذ الفعل الكلامي الآتي: "اعطني خبزاً" فإن الجهل بمقام الخطاب يؤثر في تأويلنا له فنتردد في عده أمراً أم التماساً، ومن هنا اكتسب سبب النـزول فاعلية كبيرة في تأويل النص القرآني، وعلماء التفسير تعاملوا معه باعتباره مؤشراً على المعنى وليس منبع المعنى وإطاره، فقالوا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وجعلوه مرجعاً يحتكم إليه حين الاختلاف في التأويل، ويمكن صياغة القاعدة التأويلية الآتية:

[إذا تعارضت التأويلات، فإن أقر ا إلى الصواب أكثرها انسجاماً مع مقام الخطاب]

ب. الساق النصي

---

[75] John Lyons: Sen mantique Linguistique (1978) Traduction de j. Dwarand et D. Boulonnais, Paris: Editions Larousse, 1990, p199.

[76] Tzevetan Todorov: Symbolisme et Interpretation, Editions du Seuil 1978, p.11.

يرى اللسانيون أن المعنى في النص خاضع لعملية التركيب سواء على مستوى الجملة أو على مستوى الخطاب، وبموجب هذا يكون فهم اللاحق مستنداً إلى فهم السابق.وتكمن فاعلية النص أو التركيبي في أنه ينظر من خلاله إلى النص في كليته وانسجامه وليس بصفته نتوءات مجتزأة لا يشير بعضها إلى بعض، وكل معنى منتزع من السياق بالضرورة معنى لا يعبر عنه النص.

[إذا تعارضت التأويلات فإن أقر ا إلى الصواب أكثرها انسجاماً مع سياق الخطاب.]

ج. السياق الثقافي

تكمن إجرائية هذا المفهوم في كونه يراعي المقام الثقافي العم الذي يمثل مرجعية المتلقي. ولقد اعتمد اللساني فيرث على مصطلح السياق الثقافي في التأويل واعترف هو وتلامذته منهم هاليداي وإيليس متضمناً سياقات ثقافية جزئية ، ومفاد هذا الاصطلاح أن تأويل النصوص لا يتم إلا بجعلها تتسق مع سياق ثقافي محدد.[77] ويرى إيكو أن النص حينما يوجه إلى جماعة من القراء فإن الكاتب يعرف أنه سيؤول لا بحسب مقاصده هو، ولكن بحسب استراتيجية معقدة من التقاطعات بين القراء وقدرا م اللغوية لهذا التراث الذي تشكل بواسطة استعمال اللغة. إن فعل القراءة في نظر إيكو يلزمه اعتبار هذه العناصر مجتمعة على الرغم من أن قارئاً واحداً قد لا يستطيع استيفاءها.[78]

إن تاريخ تأويلات القرآن الكريم وتقاليد اللغة العربية تمثل خصائص للمجال التداولي العربي الإسلامي في مجال التفسير، وعلينا ألا نسقط نظريات تأويلية غريبة على قانون التأويل العربي الإسلامي ما لم تندرج في سياقه الثقافي.

ففكرة الاستقلال الدلالي، وموت المؤلف، وانصهار الآفاق، مفاهيم يرفضها العقل الإسلامي في مجال مساءلة النص، كما أن الوساطة التأويلية فكرة غير معهودة عند المسلمين، ولا يمكن بحال الانطلاق من مثل هذه الأفكار لبناء تأويلات للقرآن.

[كل تأويل بني على غير مقتضى قانون التأويل العربي فهو تأويل فاسد]

الانسجام الدلالي

[77] لا ينـز: مرجع سابق، ص235.

[78] إيكو: مرجع سابق، ص234.

إن كان مدار السياق النصي على الربط، فإن مدار الانسجام على الترابط، ويكاد التأويليون يجمعون على أن وظيفة المؤول هي البحث عن انسجام النص، وهم يختلفون عن أصحاب نظرية التأويل الشكي أو ما أطلق عليه نيوتن: الهرمينوطيقا السلبية (Negative Hermeneutic)، فأصحاب هذه النظرية يرون أن روح التأويل هو الكشف عن تناقض النص وتفككه واختزال أكاذيب الوعي وأوهامه، وأهم روادها في اعتقاد نيوتن هم ماركس ونيتشه وفرويد.[79]

ويعرف إيليس Ellis التأويل قائلاً: "التأويل... هو فرضية في التنظيم العام والانسجام لكل عناصر المكونة للنص الأدبي".[80] وإذا كان افتراض التفكك يعيق من عملية التأويل للنص الأدبي، فإن تأويل القرآن لا يقبل مثل هذا الافتراض، إذ يتعامل المؤول مع نص بلغ درجة الكفاية اللغوية ووصل مرتبة الإعجاز، وله مقاصد معرفية كونية واضحة.

ومن غير الممكن العثور على تعارضات دلالية فيه، فهو كلام الله المنـزه عن التناقض والاختلاف. لقد كان علماء التفسير على وعي بقضية الانسجام فجعلوا من أصول التفسير: تفسير القرآن بالقرآن، فما غمض هنا توضح هناك، وما أجمل في موضع فصل في آخر. ويبين إيكو كيف أن التخمينات التي يصدرها المؤول على النص –الذي ينبغي أن يؤخذ في وحدته العضوية- لا تقبل إلا إذا تلاءمت مع انسجام النص الذي سينكر التخمينات الاعتباطية.

[كل تأويل أدى إلى تعارض أجزاء النص هو تأويل فاسد]

وأخيراً لقد عرضنا باختصار أهم الضوابط التأويلية التي اكتسبت إجرائية معتبرة في مجال تفسير النصوص، والتي أخذناها من المجال العربي الإسلامي، والمجال الغربي. وواضح أن جانب التطبيق هو ما ينقص هذه المحاولة النظرية المتواضعة، وهو ما سنحاول الوفاء به في بحث قريب، نطبق فيه تلك الضوابط على النص القرآني، وهو ما سيظهر بجلاء أهميتها في استخلاص المعنى القرآني، والذي سيكون له إن شاء الله أثر تسديدي معتبر في إعادة النظر إلى لغة القرآن ومضامينه.

---

[79] نيوتن: مرجع سابق، ص56.

[80] المرجع نفسه، ص1.

مناهج الدراسات الفلسفية
في الفكر الغربي: عرض ومناقشة

عبد الله حسن زروق*

إشكالية البحث

يحاول هذا البحث عرض عدة إشكاليات أهمها إشكالية التعامل مع الفكر الغربي محاولاً الإجابة عن هذا التساؤل: هل نتعامل أم لا نتعامل مع هذا الفكر؟ وخلص إلى أنه ينبغي التعامل، وذلك بعد أن حاول إزالة شكوك الرافضين. ثم عرض لإشكالية جدوى النشاط الفلسفي التي صارت مؤخراً مثار جدل واسع. ثم عرض للإشكالية الأساس وهي كيف نتعامل مع الفكر الغربي؟ فقضية التعامل مع الفكر تمثل ركيزة من الركائز الأربع التي تقوم عليها فكرة الأسلمة. فالركيزة الأولى هي كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟ والثانية كيف نتعامل مع السنة الشريفة؟ والثالثة كيف نتعامل مع التراث الإسلامي؟ ولقد اعتمد الباحث في التعامل مع الفكر الغربي منهج الاستفادة من النقد الداخلي إلى جانب منهج التكامل المعرفي بين الوحي والعقل. ولقد اهتم البحث بتطبيق هذه المعايير أكثر من عرضها وتحليلها. من ناحية أخرى فإن غـرض البحث تعريف المناهج الفلسفية وجمع شتا ا في مكان واحد مع الإشارة إلى بعض مصادرها، حـتى يسهل التعامل معها، وحتى يدرك الدارسون تنوعها وتعقيدا ا فيتعاملوا معها بطريقة مناسبة ومجدية. وقد تناولها الباحث بالنقد والتحليل بالقدر الذي تسمح به المساحة المتاحة وبما يفيد القارئ غير المتخصص. وأشار الباحث في الخاتمة على ما حققه البحث من أهداف.

* دكتوراه في الفلسفة جامعة لندن 1972م؛ أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

التعامل مع الفكر الغربي

اختلف الدارسون بشأن التعامل مع الفكر الغربي فمنهم من رفض التعامل معه، ومنهم من يرى ضرورة ذلك التعامل؛ ولكل فريق أسباب وحجج.

ولقد ساق الرافضون للتعامل مع الفكر الغربي عدداً من الحجج يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1- إن الفكر الغربي مصدره الإنسان الكافر؛ فما مصدره شر فهو شر وخطأ وضلال؛ ولا يصح أن يقال يمكن اختيار الجزئيات الصالحة في النظام الغربي؛ لأن الجزئيات مرتبطة بالكل ولا يمكن فصلها عن النظام المادي الإلحادي.

2- بعض الذين قاموا بدراسة الفكر الغربي لا يرون أن هناك فائدة ترتجى من هذه الدراسة، فالفكر الغربي وليد بيئة معينة لها مشكلا ا الخاصة ا والتي تختلف عن مشكلاتنا وقضايانا ولها مناهجها التي لا تصلح لدراسة مصادرنا وحل مشكلاتنا.

3- يقدم لنا الفكر الغربي على أنه حقائق علمية، ولكن عند تدقيق النظر نجده يحوي فلسفات وقيماً غير مصحوبة بأي تبرير مقبول، فهو فكر متحيز لموروثه.

4- لا فائدة عملية ترجى من دراسة الفكر الغربي، وإلا لتجلى ذلك في ا تمعات الغربية التي تعيش تفككاً أسرياً ومشكلات اجتماعية لا حصر لها!

5- يجب تفريغ الذهن من المعارف الغربي (أو أي معرفة غير إسلامية) حتى يتلقى الدارس حقائق الوحي نقية دون تشويش

6- إن بذل الجهد في هذه المناهج المتعددة والمعقدة والتي في تغير مستمر لا يترك للباحث وقتاً لدراسة القرآن والسنة والتراث (انظر إلى قائمة المناهج الأساسية التي قاربت الثلاثين).

7- من النتائج السيئة لدراسة الفكر الغربي افتتان دارسيه ببريق أفكاره الزائفة وزهدهم في تراثهم وثقافتهم، وكذلك شيوع المصطلحات العلمية الغربية في دراسات المسلمين على حساب المصطلحات الإسلامية.

8- ينبغي صرف الجهد في دراسة القرآن والسنة والتأمل والنظر فيهما والنظر في الوجود، أي التعامل مع مصادر المعرفة الأساسية (الوحي والوجود). وهذا يحمينا من التأثر بأفكار لا نأمن نتائج التعامل معها.

9- إن المتخصصين في العلوم الغربية يعانون ضحالة كبيرة في درايتهم بالعلوم الشرعية كما أ م –في أغلبهم- مثال للانحراف، لأ م انخرطوا في هذا العلوم فأصابتهم بأمراضها، وهم الآن ينقلون العدوى للشباب المغلوب على أمره.

10- المتخصصون في الفكر الغربي لا حصيلة ولا بضاعة لهم إلاّ الفكر الغربي؛ فإذا انعدمت قيمة سلعتهم، انعدمت قيمتهم هم أنفسهم.

11- يهتم الباحثون بالفلسفة الغربية لا لأ ا تحوي الحقيقة، ولكن لأ ا زينة العصر وسبب الحظوة، ولأ ا تعد دليل الثقافة والعلم والمعرفة ودليل المعاصرة والمواكبة، و ا يكون الافتخار، و ا يكتسب الباحث جاذبية خاصة.

12- هؤلاء الدارسون لهم مصالح مادية، وأخرى تتصل بالنشر، أو الحصول على الألقاب والدرجات العلمية فهم يمالئون من بيدهم هذه الحظوظ.

إن في هذه الحج حقا يصعب إنكاره، ولكنها بالطبع لا تنطبق على كل دارسي العلوم والفلسفات الغربية. كما أن المصلحة والغرض قد يتصف ما دارس العلوم الشرعية كذلك، وقد يهمل دارس العلوم الشرعية العلوم الغربية ويهمشها لعدم علمه ا. وإذا ما جعلت محوراً من محاور النقاش وهو ليس عالماً ا فإن ذلك يؤثر في مكانته العلمية.

من حجج المؤيدين للتعامل مع الفكر الغربي

يسوق القائلون بضرورة التعامل مع الفكر الغربي حججاً خلاصتها:

1- ينبغي أن ندرس الفكر الغربي حتى يمكن حماية الأقليات المسلمة في ا تمعات الغربية خاصة وحماية الأمة المسلمة عامة مما هو منحرف وضار في هذا الفكر.

2- لا يمكن الحكم على فكر بالصحة أو البطلان أو النفع أو الضرر دون فهمه.

3- واجب المسلم دعوة كل الناس وكل ا تمعات لدين الإسلام، وأن تكون هذا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة تقتضي معرفة ثقافات تلك ا تمعات وأفكارها وأيديولوجيا ا ونظم حيا ا.

4- تقتضي العلاقة القائمة بين المسلمين وا تمعات الغربية، سواء كانت علاقة تعاون أو تعايش أو مصلحة أو حرب أو إصلاح أو دعوة، معرفة نظم تلك ا تمعات الثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية.

5- إن الفلسفة والفكر الغربي يدرسان في جميع البلدان الإسلامية، إما مباشرة وإما بصورة غير مباشرة كأن يكون ذلك تحت عنوان "نقد الفلسفة" في الجامعات الإسلامية المحافظة. ومن ناحية أخرى فإن الجامعات في العالم الإسلامي تدرس العلوم الطبيعية والإنسانية والآداب والفنون الغربية، وهذه العلوم والفنون تقوم على أسس فلسفية وتحوي فلسفات لا يصرح ا عادة.

6- إننا نحتاج في بناء ضتنا الحديثة لمعرفة تراثنا. والفلسفة الغربية –أعني الإغريقية- في تشكيل ذلك التراث، سواء كان ذلك من منطلق رفض الفلسفة أو قبولها. ففلاسفتنا، كالفارابي، وابن سينا وابن رشد تبنوا الفلسفة الإغريقية ودافعوا عنها، وعدوها قمة المعرفة، وحاولوا تطويرها ونشرها. وهناك من علمائنا من رفض الإلهيات (الميتافيزيقا) الإغريقية مثل الغزالي، ولكنه قبل منطق أرسطو وعده ضرورياً ومهماً في مناهج المعرفة، وقبل جل ما توصل إليه أفلاطون (نظرية الجهاز النفسي ومحددات الفعل الإنساني) وأرسطو (نظرية الفضائل الخلقية) في الأخلاق.[2] ولقد تأثر علم أصول الفقه تأثراً واضحاً بالمنطق الأرسطي من حيث لغته ومصطلحاته ومناهجـه. وهناك من العلماء من رفض المنطق، كابن تيمية الذي كتب في نقضه، وعده غير مفيد، وكان رفضه الأساس رفضاً لنظرية التعريف بالحد التي تعتمد على مبدأ الخصائص الذاتية للأشياء (essentialism). ومع قبول ابن تيمية جل نظرية القياس، إلاّ أنه ذهب إلى أنه ليس ضرورياً أنْ يكون من مقدمتين. وكذلك فقد قبل نظرية البرهان ونظرية اليقينيات، غير أنه خالف الفلاسفة وعد المشهورات –أي القضايا الأخلاقية الأساسية مثل القول بأن الظلم قبيح والعدل حسن- من اليقينيات.[3] ويمكن القول إن الفلسفة المعاصرة أثرت بدرجات متفاوتة في كتابات مفكري المسلمين المعاصرين.

7- إن للفلسفة صلة وثيقة بمشروع أسلمة المعرفة، وذلك لأن العلوم الغربية التي تدرس في جامعاتنا اليوم ذات أصول فلسفية معينة، فهي تقوم على نظرية في المعرفة ونظرية في الوجود (الأنتولوجيا) أو الميتافيزيقا ونظرية في القيم (أكسيولوجيا). وهذا في اعتقادي سبب كاف يجعل دراسة الفلسفة ضرورية. إن الذي يود أن يسهم إسهاماً حقيقياً في مشروع الأسلمة دون علم

[2] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة: مكتبة عبد الوكيل الدروبي، (بدون وت، 1992م)، ص 65-98.

[3] عبدالله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاسا ا على مناهج البحث عند المسلمين في الفكر المعاصر"، الباحث، العدد الرابع، (بيروت، 1992م)، ص 65-98.

بالفلسفة وقضاياها ومناهجها كأنما يضرب في عماية. وقد تبينت ذلك جلياً في الكتابات التي اطلعت عليها عن الأسلمة وفي الندوات التي شاركت فيها، فكثيراً ما يحدث غموض وخلطٌ وقصور وخطأ سببه الأساسي عدم إدراك المفاهيم الفلسفية.

8- هناك إجماع بين المشتغلين بالأسلمة على أن مصادر المعرفة هي: الوحي، والكون، والتراث الإسلامي الذي يتفق مع الوحي والعقل ولا يعارضهما، والتـراث الإنسـاني الـذي يتفق معـهما ولا يعارضهما. إننا لنعلم أن الغزالي مثلاً قد أبدع في ابتكاره لأفكار جديدة عـن السببية كانت أكثر عمقاً من تلك التي قال ا الفيلسوف الإنجليزي دايفيد هيوم والـتي لا تزال مثار جدل ونقاش حتى اليوم. وقد جاء الغزالي بأفكار عن تأسيس المعرفـة اليقينيـة سبق ا ديكارت. ونعلم كذلك أن علماء الأصول قد ابتكروا منطقاً استقرائياً متطوراً ومعايير لاستنباط المعاني والدلالات من النصوص عميقة ودقيقة وشاملة، وذلك بفضل ا هود العقلي الجبار الذي بذلوه في هذا ا ال المهم من مجالات الثقافة الإسلامية. ولـولا توقف روح الابتكار والاجتهاد عند المسلمين لتوصلوا بالبحث العلمي والتحليل المنطقي إلى قواعد ونتائج علمية، لم يكن الفكر الغربي ليتوصل إليها إلا في العصر الحديث من بعدهم بقرون عديدة. فلماذا لا ندرس ما توصل إليه الفكر الغربي مثلاً في مجال المنطق الاستقرائي (النظرية الاحتمالية، والإحصاء، ومنطق القرارات والخيارات) ونستخدم ذلك المنطـق فـي علم أصول الفقه والعلوم الإنسانية؟ بل لماذا لا نستفيد في مجال القيم من تحليلات بعض المفاهيم كمفهوم المنفعة الذي يقابله في الفكر الإسلامي مفهوم المصلحة، مع ما نسلم به من وجود فروق بين مفهومي المنفعة والمصلحة تحددها الأطر الفلسفية لكل منهما. ومن ناحية أخرى يمكن الاستفادة من المفاهيم والتحليلات والمناهج الموجودة في تراثنا التي لم تستثمر بعد، حتى نستطيع أن نسهم ا في مجال الفكر الإنساني المعاصر. وينبغي أن نستفيد من المناهج الغربية بشرط أن تكون هذه الاستفادة متسقة مع مبادئ الإسلام.

وأما في الإجابة عن اعتراضات القائلين بعدم التعامل مع الفكر الغربي والاشتباك معها (engagement) وبيان كيفية التعامل المناسبة، فيكفي هنا أن نورد أقوال ابن حزم والغزالي وابن الهيثم.

يقول الإمام الغزالي: "فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالا م، وكان قد بلغني بعض كلما م المستحدثة التي ولد ا خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل

الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم فقال: "هذا سعي لهم"، فإ م كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار من وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي –رحمهما الله- تصنيفه في الرد على المعتزلة. فقال الحارث "الرد على البدعة فرض"، فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب ويفهم كنهه؟ وما ذكره أحمد حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر. فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلاّ بعد الحكاية. نعم، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهةٌ لم يتكلفوها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إليّ، بعد أن كان قد التحق م وانتحل مذهبهم، وحكى أ م يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم أ م لم يفهموا حجتهم بعد. ثم ذكر تلك الحجة وحكاها، فلم أرض أن يظَن في الغفلةُ عن أصل حجتهم فلذلك أورد ا، ولا أن يظن بي أنـي –وإن سمعتها- لم أفهمها، فلذلك قرر ا. والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، وأظهرت فسادها بغاية البرهان".[4] وعلى المنهج نفسه يسير ابن حزم فيؤكد أنه لا يمكن التعامل مع فكر الآخر بطريقة صحيحة وعادلة دون فهمه واستيعابه.[5]

وثمة ملاحظات أخرى على حجج القائلين بعدم التعامل مع الفكر الغربي فهم يقولون: إن تفريغ الذهن والتخلي عن جميع أفكار النظم والنماذج الغربية والاعتماد فقط على القرآن والسنة أقل خطورة وأجدر بالثقة. ولكن هل من سبيل لتفريغ الذهن من تلك الأفكار؟ وهل من المصلحة فعل ذلك؟ إن الاسم والأكثر واقعية ليس إفراغ الذهن منها أو عدم تعلمها بتاتاً، إذ الإنسان مهما أفلح في عزل نفسه عن البيئة المحيطة، فإنه لا يمكن أن يعزل نفسه عن الشيطان

---

[4] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ص 118-119.

[5] يقول ابن حزم –في معرض الدفاع عن المنطق-: إن هناك قوماً حكموا على تلك الكتب (أي كتب المنطق) بأ ا محتوية علـى الكفر ومناصرة الإلحاد دون أن يقفوا على معانيها وأن يطالعوها بالقراءة، هذا وهم يتلون قوله ﷺ وهم المقصودون بـه: ﴿ولا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَئِك كَانَ عنه مسؤولاً﴾ (الإسراء:36)، ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، منشورات مكتبة دار الحياة، ص9). وقال السيرافي أحد نقاد المنطق في مناظرته الشهيرة مـع متى بن يونس: "حدثني عن المنطق ما تعني به إن فهمنا مرادك فيها كان كلامنا معك في صوابه ورد خطئه على سـنن مرضـي وعلى طريقة معروفة"، السيوطي: صون المنطق والكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 119، وانظر كذلك: عبدالله حسـن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق"، مرجع سابق، ص69.

ووساوسه، وفي الحديث أن" الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم". ومن ناحية أخرى، هل يمكن للمسلم أن يعزل نفسه عن التراث الذي تأثر بمؤثرات خارجية كثيرة؟ فالأوفق أن يقوم المسلم بدراسته، ولكن بعين فاحصة ناقدة.[6]

فينبغي أن ننظر في كل خطاب (عدا خطاب الوحي القرآن والسنة) بعين فاحصة ناقدة، فنتهمه ونشك فيه، ونحاول في الوقت نفسه فهمه وإدراك معانيه ومراميه، مستعدين لقبول ما هو حق فيها. وربما تكون هناك أجزاء تصلح للنظامين، ولكن هذا الأجزاء قد تكون أكثر مغزى في نظام دون آخر. وينبغي كذلك ألا ينخدع الباحث بالتشابه بين النظامين، فقد يكون هذا التشابه ظاهرياً فقط. ويمكن الاستفادة في عملية النقد والتقويم هذه استفادة كبرى مما كتبه علماء الغرب في نقد بعضهم بعضاً، فإن من مميزات الفكر الغربي أنه يمارس النقد الذاتي المستمر، ولكن هذا النقد على الرغم من فائدته قاصر لأنه لم يصل إلى إثبات أن الخلل الرئيس هو إهماله للوحي بوصفه مصدراً للمعرفة. وينبغي الحذر من صرف الجهد والوقت كله في تعلم الفكر الغربي وفهمه وتقويمه من الداخل، كما ينبغي أن لا يجذبنا بريق النظريات الجديدة فهي في تحول دائم وتغير مستمر.

الخصائص العامة للفلسفة

هناك العديد من الخصائص العامة للفلسفة نذكر أهمها:

1- تتميز الفلسفة بأ ا نشاط تأملي يتأمل الإنسان فيه العالم والإنسان وا تمع والوجود وأصول كل واحد منها وغاياته. وتستعمل الفلسفة الحجة والبرهان العقلي للوصول إلى الحقائق والمعارف الخاصة ذه ا الات.

2- تبحث الفلسفة عموماً التجارب مباشرة للوصول إلى نتائجها.

3- تبحث الفلسفة في أسس المعرفة وأصولها وطبيعة الوجود والقيم، مركزة على إثارة أسئلة عميقة وأساسية. فهي تتساءل عن أصل العالم وطبيعته ومصيره والغاية من وجوده، وتتساءل عن المعرفة، وحدودها، وإمكانيتها، ومصادرها، وطرائق الحصول عليها من تلك المصادر، وكما تتساءل عن طبيعة الإنسان: هل هو خير أم شرير؟ وهل هو حر في سلوكه أم مسير؟ وهل هو جسم وروح أم مادة فقط؟ وتتساءل عن طبيعة الحسن والقبح، وفي مجال القانون تتساءل مثلاً عن الغاية من العقوبة ومسوغا ا، وفي السياسة عن الالتزام السياسي، ومفهوم العدالة والحرية. وتتساءل عن معنى الحياة، ومفهوم السعادة، وعن طبيعة الإنسان، وعما إذا كان يجب على الفن

أن يخدم غاية أخلاقية أو اجتماعية أو أنه ينبغي أن يكون الفن للفن؟ كيف نفهم الصفات الإلهية؟ وغيرها من الأسئلة.

4- تحلل الفلسفة المفاهيم الأساسية لعلم من العلوم ودلالا ا، ومنطق هذا العلم وطرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة فيه، وما إذا كان يمكن اعتماد تلك المعرفة، وما يمكن أن يقال في تبرير تلك الدلالات أو نقدها وطرائق الاستدلال.

5- يبدو مما ذكرنا من خصائص: أن منهج الفلسفة منهج عقلي، وأن الفلاسفة عموماً اعتبروا العقل هو الطريق الوحيد لإثبات المعتقدات وتبرير الموقف. لكن ينبغي أن نشير إلى أن هناك من خالف هذا المنهج، ومن هؤلاء بعض فلاسفة العلوم مثل كون kuhm وفيرابند Feyerabend، وقد وضع هذا الأخير كتاباً سماه نقض المنهج (Againt Method)، كما أن عدداً كبيراً من فلاسفة ما بعد الحداثة رفضوا العقل، وسنتناول آراء هؤلاء بشيء من التفصيل فيما بعد.

من فوائد الفلسفة

هناك سمة للفلسفة لم نذكرها ضمن ما ذكرنا لها من خصائص، وهي أ ا لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة التي أثار ا. فإذا قارناها مثلاً بالرياضيات والعلوم التجريبية، فإننا نجد أن الرياضيات والعلوم التجريبية توصلت إلى مجموعة من الحقائق الكثيرة، فهناك إجابات محددة للأسئلة التي أثيرت في تلك العلوم تمثل معارف ثابتة لدى الجماعة العلمية. وإذا كانت الفلسفة لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة التي أثار ا، فما هي إذاً فائد ا؟

يذهب برتراند رسل إلى أن الفلسفة إذا توصلت إلى إجابة قاطعة عن سؤال من الأسئلة فإن هذه الإجابة لا تظل جزءاً من الفلسفة إذ الفلسفة لا تحتفظ في كتبها بشيء مما تنتج،[7] فهذه الإجابة قد تصح عن الفلسفة في الماضي، ولكنها لا تصح عنها الآن. لقد كانت الفلسفة قديماً تشمل كل العلوم، ولذلك سميت بأم العلوم، فقد كانت تشمل الرياضيات والطبيعيات المنطق والإلهيات والأخلاق والسياسة. إلا أن هذه العلوم قد انفصلت عنها واحداً بعد الآخر، ولم تبق إلا الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة، ونظرية القيم والمنطق تدرس في أقسام الفلسفة (يدرس المنطق أيضاً في أقسام العلوم الرياضية). وباستثناء المنطق ليس هناك إجماع بشأن أي قضية من قضايا هذه

---

7 P.Pojman Louis P.: Introduction to philosophy, Wadworth Publishing Company, 1991, p.27 (reprinted from The Problem of Philosophy, Bertrand Russell, Oxford University Press, 1912).

المباحث الفلسفية، كما أنه ليس هناك اتفاق علىقضايا فلسفة المنطق. ولقد ادعى بعض الفلاسفة أن الفلسفة استطاعت أن تدحض بعض النظريات الفلسفية مثل الأنانية السيكولوجية والدليل الوجودي، إلا أن ذلك يبقى مجرد ادعاء ولا مجال لمناقشته هنا. على أن الفيلسوف جون باسمور[8] قد اعترف أنه كان خاطئاً عندما ظن أن الفلسفة استطاعت أن تدحض الدليل الوجودي.

ولقد نحا بعض الفلاسفة نحى آخر في تبرير النشاط الفلسفي فقالوا إن الفلسفة تعلمنا النظرة النقدية وعدم التسليم بأي مقولة دون فحصها واختبارها، وتعلمنا الوضوح والدقة عند عرض أفكارنا وطلب الدقة والوضوح من الآخرين، بل هنا ك اتجاه فلسفي كامل غايته الدقة والوضوح. وقد أدى ذلك إلى أن بعض الفلاسفة اقترح صياغة المعرفة في لغة مثالية تقوم مقام اللغة العادية التي عادة ما تتسم بعدم الوضوح وعدم الدقة، وذهبوا إلى أن الفلسفة تعلمنا التعمق في النظر إلى الأمور والبحث عن أسسها وغايا ا البعيدة، مضيفين أ ا توسع مداركنا وخيالنا وتثري عقولنا، وتحررنا من سطوة العادة و"الدغمائية" –الاعتقاد الأعمى- وتعلمنا التسامح وتساعدنا على الحوار والتواصل. والنسبيون منهم يقولون دع الحوار يستمر حتى ولو أننا لا نتوقع أن نصل إلى اتفاق.[9] وعلى الرغم من كل هذه الميزات فإنه إذا لم تصل الفلسفة نتيجة بحثها الطويل إلى معارف يمكن الاتفاق عليها، فإن إشكالية جدوى النشاط الفلسفي تظل قائمة.

ناية الفلسفة

تناول جون باسمور هذه القضية في مقال نشره مؤخراً،[10] فذكر أنه على الرغم من كثرة ما صدر من كتب ومقالات في الآونة الأخيرة عن اية الفلسفة ومو ا، فإن الفلسفة في حالة ازدهار لا مثيل له في تاريخا الطويل، وأورد بعض الإحصاءات عن ازدياد عدد الكتب الفلسفية وأساتذة الفلسفة وعدد البحوث المقدمة في المؤتمرات الفلسفية ونمو الفلسفة التطبيقية، وذكر مشاركة الفلاسفة في اللجان الطبية والمهنية الخاصة بقضايا الأخلاق في الطب والمهن المختلفة. وأكد أن هناك تفكيراً جاداً في بعض البلدان لتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية، وأورد اقتراحاً

---

8 Passmore, John: "The End of Philosophy", Australasian Journal of Philosophy, vol.

9 Grenz, Stanley J.: A Primer on Post-modernism, William B. Erdmans Publishing Company, Cambridge, U.K.,p.148. وانظـر أيضـا: Baynes, Kenneth. James Bothman and Thomas McCarthy, After Philosophy, p.23, The MIT Press, Cambridge

10 باسمور، المرجع نفسه.

لفيلسوف إيطالي مفاده ألاّ يكون هناك تخصص مستقل في الفلسفة ذا ا، وإنما يكون عمل الفيلسوف حل المشكلات الفلسفية (وما أكثرها) عند ظهورها في مجال من ا الات. ولقد كنت دائماً أثناء التدريس أقترح على طلاب الفلسفة مزاوجة الفلسفة بعلوم اخرى ووصلها بمشكلات عملية وعقدية أو عملية حتى لا نعمل في فراغ.

مشكلة فرص العمل لخريجي الفلسفة

يصرح بعض الطلاب في بعض الجامعات بأن سبب عزوفهم عن اختيار التخصص في الفلسفة أ ا لا تتيح لهم فرص عمل كافية. فمجالات العمل التي كانت متاحة لخريج كلية الفلسفة الآداب من كل التخصصات كالإعلام والعلاقات الخارجية والمناصب الغدارية صارت تخصصات ومهناً تدرسها أقسام بعينها. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك مجالات أكثر ملاءمة لخريج الفلسفة، وهي ا الات التي تحتاج إلى عقلية نقدية وا الات التي ليست لها قواعد وقوانين محددة لحل المشكلات الخاصة به وكذلك ا الات التي تحتاج إلى مرونة وإبداع.[11] وفي هذا الصدد ذكر باسمور أن خريجي أقسام الفلسفة من أنجح السفراء والصحفيين والوزراء وقادة العمل السياسي والثقافي. وقد يقال إن الازدهار لا يدل على جدوى الشيء، ولا على عدم جدواه، ولا على صحته، ولا على بطلانه، إلا أن حقيقة الأمر أن الفلسفة لم تستطع حل المشكلات التي عرضتها، وأن هذه القضايا والمشكلات ستظل خلافية أبد الدهر. وقد يقال إن الفلسفة ماتت بموت العقلانية (Rationality)، وهي دعاوى سنناقشها عند مناقشة الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وبعض الاتجاهات في فلسفة العلوم وفلسفة ما بعد الحداثة.

هذا ونقول وبالله التوفيق: إذا ضاق كثير من فلاسفة الغرب المعاصرين بالفلسفة ذرعاً فإنه لا ينبغي أن يكون لمفكري الإسلام الشعور نفسه لأن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتخلى عن قضاياها بحجة أ ا لم تحسم، إذ إن قضايا الفلسفة تمثل جانباً من قضايا أصول الدين، والفقه، وأصول الفقه، كما تمثل جانباً من قضايا العلوم الاجتماعية وقضايا الحياة والعقيدة والقضايا التي تتصل بالقيم. ولن يتوقف الناس عن التفكير في العدالة والحرية والإيمان، ولن تتوقف هذه المفاهيم عن التأثير في حيا م. ثم إن القول بعدم إمكانية حسم القضايا الفلسفية يقوم في التحليل النهائي على عقائد نسبية وعقائد تقوم على مبدأ الشك، وهو ما سنتناوله فيما بعد.

مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي

ينبغي ألاّ نعتبر أن قبول منهج من المناهج أو رفضه هو بالضرورة رفض أو قبول لمعنى من معاني الدين، ذلك أنــه في الإمكان أن يختلف المسلمون المتمسكون بالإسلام حول هــذه المناهج، كما اختلف علماء المسلمين بشأن المنطق فناصره ودافع عنه الغزالي وابن حزم، واستخدمه كثير من الأصوليين، وانتقده ابن تيمية، وكان لنقده قيمة علمية كبرى، وذلك بصرف النظر عن صحة النقد أو عدم صحته. فقد كان نقده إياه من حيث الفائدة المتناة منه، ومن حيث عدم مناسبته لمجال العلوم الشرعية.[12] فالاختلاف قد يكون فكرياً محضاً، ولذلك لا ينبغي أن تكون هناك حساسية إزاء المواقف المختلفة. إن كثيراً من هذه المناهج نستخدمها في خطابنا العادي دون تقنين لها، وقد قنن بعضها علماءُ المسلمين، كما استخدموا بعضها دون تقنين، ويمكن استنباط مناهج كثيرة من القرآن الكريم؛ كما سيتضح مثلاً في منطق التساؤل. وهناك أمر آخر ينبغي التنبه له، وهو أن المنهج الواحد قد تكون له عدة تفسيرات وتطبيقات هي التي تحدد في نهاية الأمر قبوله أو رفضه أو كيفية التعامل معه.

منهج التساؤل

اهتمت الفلسفة في بداية نشأتها بعرض أسئلة ذات مغزى كبير. فتساءلت عن أصل العالم، ومم يتكون؟ وكيف يمكن تفسير وجوده؟ وما التغيرات التي تطرأ عليه؟ وعموماً تتساءل الفلسفة عن كل شيء، فكل ما لا يعرفه الإنسان اليوم يمكن أن يعرفه غداً، وليست هناك قيود تحد هذا التساؤل غير القيود المنطقية.

إن البحوث في هذا المجال قليلة ولعل السبب أن الباحثين لوقت قريب كانوا يعدون مجال المنطق هو القضايا الخبرية لا الجمل الإنشائية التي تعطي أمراً أو تعرض سؤالاً أو تحدد واجباً، لأنها لا تقبل الصدق أو الكذب. ولقد حاولنا البحث في منهجية التساؤل عامة وفي القرآن الكريم خاصة، وسنلخص بعض ما توصلنا إليه في هذا المقال.

قد يبدأ الباحثُ الحديث بالسؤال عن معنى البحث في عملية توليد السؤال، وإبداع السؤال، وفي الغاية من إثارة السؤال، ثم بعد ذلك يبحث فــي معايير نقد السؤال وإثارته. فإثارة السؤال قد تكون من أجل المعرفة، أو قد يكون السائل عالماً بالإجابة ولكنه يقصد تعليم السامع إما عن طريق إشراكه وتوليد الإجابة منه على طريقة القابلة لدى سقراط، وإما بإعطائه الإجابة مباشرةً.

وقد يكون قصد السؤال تعجيز السامع أو استنكار أمر من الأمور أو غير ذلك من الأسباب. أما السؤال فقد يتولد من خاطر، وقد يكون هذا الخاطر إلهاماً أو وسواساً، وقد يكون من حديث النفس، وقد يكون مصدره شيئاً آخر. وقد قيل إنّ فهم السؤال أهم من الإجابة أو إنه نصف الإجابة.

معايير طرح السؤال

هناك معايير لطرح السؤال ونقده، وقد تكون هذه المعايير مفيدة للباحث في مرحلة تحديد مشكلة البحث في العلوم الطبيعية والإنساني. وهي: 1- أن يكون السؤال مفيداً وذا مغزى؛ 2- أن يكون واضحاً وذا معنى مفهوم؛ 3- أن يكون متسقاً وأن لا يحوي فكرة خاطئة أو افتراضاً غير مقبول؛ 4- ألاّ يكون السؤال مستحيل الإجابة عنه، فإنه لا جدوى مثلاً في بحث ما أثبتت نظرية قول استحالته؛ أي برهان كمال النظُم واتساقها وألاّ يحوي خطأ نوعياً؛ 5- ويشترط بعضهم أن تكون هناك طريقة معلومة (تعلمها الجماعة العلمية) تبين كيفية الإجابة عن السؤال المطروح. وهذا الشرط مختلَف فيه؛ لأن طريقة الإجابة قد تكتشف فيما بعد. ومن ناحية أخرى فإن النظرية الجديدة قد لا تقبلها الجماعة العلمية اليوم ثم تقبلها غداً. وتجدر الإشارة إلى أن الأسئلة المطروحة عادة في مجال العلوم الطبيعية أسهل نسبياً من الأسئلة التي تطرح عادة في مجال العلوم الإنسانية، فالأسئلة المطروحة عن الإنسان ذي الإرادة والعقل والروية أكثر تعقيداً. وهناك أسئلة ميتافيزيقية وفلسفية أكثر صعوبة وقد تكون الإجابة عنها مستحيلة؛ 6- وينبغي ألاّ يؤذي السؤال المشاعر ويحدث حرجاً للمخاطب، وأن يلْتزم عموماً بقواعد الأخلاق والآداب في التخاطب.

ويمكن استنباط منطق وأدب خاص للأسئلة من القرآن الكريم، وما سنورده يمكن أن يعد جانباً من هذا الأدب، فمثلاً يعلمنا هذا الأدب أن من واجب المسلم أن يسال وأنه لا حياء في الدين، وواجبه أن يسأل المختصين: ﴿فَاسألُوا أَهلَ الذكْرِ إنْ كُنتم لا تعلَمونَ﴾ (الأنبياء: 7). ويعلمنا القرآن أنه ليس كل سؤال يمكن طرحه يمكن الإجابة عنه: ﴿يسألونك عن الساعةِ أيانَ مرساها قُلْ إنما عِلْمها عِند ربي﴾ (الأعراف: 187)، فالعلم بزمن قيام الساعة قد استأثر به الله سبحانه، وقال تعالى: ﴿وما أُوتيتم مِن الْعِلْمِ إلا قِليلاً﴾ (الإسراء: 85). و ينا عن السؤال الذي فيها تعنتت وطلب برهان غير ضروري بحيث ينبغي أن يكون طلب البرهان معقولاً، يقول تعالى: ﴿يسأَلُك أَهلُ الْكِتابِ أَنْ تنزلَ عليهم كِتاباً مِن السماءِ فَقَد سأَلُوا موسى أَكْبر مِن ذَلِك فَقَالُوا

أرِنا الله جهرةً فَأَخذَتهم الصاعِقَةُ بِظُلْمِهم﴾ (النساء: 153). وقد بينا أيضاً أن نسأل عن شيء يكون سؤالنا عنه سبب تكليف جديد قد لا يستطيع السائل الإيفاء به فيكون سبب تشديد وتضييق: ﴿يا أيها الذِين آمنوا لا تسألوا عن أشياءَ إِنْ تبد لَكُم تسؤكُم﴾ (المائدة:101)، ﴿قَد سألَها قَوم مِن قَبلِكُم ثُم أصبحوا بِها كَافِرِين﴾ (المائدة:102). وقد يصرف القرآن السائل عن طلبه معنى من المعاني بسؤاله إلى معنى آخر أكثر نفعاً وفائدة له: ﴿يسأَلونك عنِ الْأَهِلةِ قُلْ هِي مواقِيت لِلناسِ والْحج﴾ (البقرة: 189). وقد أورد القرآن سؤالاً في صورة برهان: ﴿أَم خلِقُوا مِن غَير شيءٍ أَم هم الْخالِقُونَ﴾ (الطور:35)؛ هذه بعض المواضع في القرآ ن الكريم التي يمكن أن ترشدنا إلى استنباط أدب السؤال ومنطقه. ويمكن إضافة أي قواعد لهذا الأدب والمنطق تجعل السؤال مناسباً ومعقولاً.

المنهج الجدلي

من أهم المناهج الفلسفية منهج سقراط الذي يقوم على المحاولة: سؤال ثم جواب. وهدف هذه المحاولة أن يصل المتحاوران إلى فكرة واضحة عن مفهوم معين، كمفهوم الورع أو العدالة أو المعرفة. وكان سقراط يبدأ محاوراته بأن يطلب ممن يحاوره أن يعرف شيئاً معيناً، فيقوم المحاور بتقديم تعريف معين، ولكن سرعان ما يكشف له سقراط عن خلل في هذا التعريف، ثم يحاول المحاور إيجاد تعريف آخر أفضل من التعريف الأول، ولكن سقراط يكشف له مرة أخرى خللاً آخر في التعريف الجديد، وهكذا حتى ينتهي الحوار. وقد ينتهي الحوار دون اتفاق.[13] ويعرف هذا المنهج عادة بالمنهج الجدلي الذي يبدأ بأطروحة بسيطة، ثم يحاول الباحث أن ينتقد هذه الأطروحة ويختبرها ويعيد النظر فيها عدة مرات حتى يصل إلى نتيجة مرضية ومناسبة.[14]

---

13 Stumpf, Samuel Enoch: Philosophy: History and Problems, Mc Graw-Hill Inc., New York, PP. 35-48 (selection from Plato, Euthyphro in the Dialogue of Plato translated by 131994, Benjamin Towett, Oxford University Press,1996).

14 Martinich, A.P., Philosophical writing, Prentice Hall, Englewood, New Jersey, 1989,p.87.
ومن الذين اشتهروا باستخدام هذا المنهج سقراط وهيجل وماركس. والمنطق الجدلي –خلاف منطق أرسطو- مبني على فكرة التناقض، ويمكن وصف المنطق الذي استخدمه هيجل بأنه حركة مما يسمى بالأطروحة (Thesis) إلى نقيض الأطروحة (antithesis) ثم على التركيب (synthesis) وهكذا. ولقد استخدم ماركس نفس النطق ولكن جعل أسسه أسساً مادية وعد الفكر الجدلي محكوماً بالقوانين الآتية: (1) قانون وحدة الأضداد؛ (2) قانون المتغيرات الكمية التي تؤدي إلى متغيرات كيفية؛ (3) قانون نفي النفي. ولا يتسع المقام هنا لتناول الاعتراضات التي أثيرت ضد المنهج الجدلي كما تجلى في فلسفة هيجل المثالية وفلسفة ماركس المادية.

والحجة الجدلية عند الفلاسفة المسلمين تختلف عن البرهان؛ لأن الأولى تؤسس على مقدمات سلم ا الخصم، ولذلك قد لا تصيب الحجةُ الجدلية الحق في ذاته كما يفعل البرهان. لكن الحجة الجدلية مفيدة ونستخدمها كثيراً في حوارنا مع الآخرين، إذ ا يمكن أن نلزم الخصم التخلي عن بعض معتقداته، وذلك للزوم نتائج غير مقبولة منها.

ويعلمنا القرآن أنّ من الجدل ما هو محمود، وما هو مذموم. فالجدل المحمود هو الذي يؤسس على علم وهدى ويكون بالتي هي أحسن، أما الجدل المذموم فيكون على عكس ذلك، يقول تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (الحج:8). إذاً فالقاعدة العامة التي يمكن بموجبها الحكم على الصيغ المختلفة للمنهج الجدلي هي اتباع العلم وهدى الله، فما وافق ذلك قبلناه وما خالفه رفضناه. ومن ناحية أخرى يمكن أن تجرد هذه الصيغ من بعضها محتويا ا غير المقبولة وتستخدم في عملية تقويم المعرفة أو إنتاجها.

المنطق منهجاً للمعرفة

اتفق المؤرخون على أن أرسطو هو واضع علم المنطق، ولكن من الطبيعي أن الناس قبل أن يكتب أرسطو قواعد المنطق كانوا يتحدثون بطريقة منطقية، ويستعملون طرائق من الاستدلال وأنواعاً من التعريف فطرية. وتعرف كتب أرسطو في المنطق بالأرجانون، وهي ثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. ولقد كان لمنهج أرسطو هذا أثر عظيم في تاريخ الفلسفة والعلوم، فقد اهتم به الفلاسفة المسلمون كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وكثير من علماء المسلمين وفقهائهم، وعدوه المنهج الأساس الذي به يتم الوصول إلى المعرفة. وهيمن هذا المنهج على الحياة الفكرية ما يقارب ألفي عام، وقد زعم كانط أنه لا يمكن الإضافة لما كتبه أرسطو في هذا ا ال. ومما وجه من نقد لمنطق أرسطو أنه ليس كاملاً ولا يحوي منطقاً للقضايا، وأنه لم يحو تحليلاً لمنطق القضايا الشخصية (Singular propositions). وقد انتقدت بعض القوانين المنطقية في تراث أرسطو مثل قانون العكس، فالكلية لا تنعكس إلى جزئية موجبة.[15]

المنطق الرمزي

يقسم المناطقة المنطق الحديث إلى منطق قضايا، ومنطق محمولات. ويحوي منطق القضايا رموزاً هي عبارة عن متغيرات للقضايا وروابط منطقية وأقواس وقوانين تركيب. ولمعرفة صحة الحجج تحلل الحجج وفق جداول الصدق، فعندما تكون قيم الرابطة الكبرى جميعها صادقة تكون

الحجة صحيحة وتسمى تحصيل حاصل (tauthlogy). وهناك طريقة منطقية أخرى لبرهـان قضية من القضايا من مقدمات معينة، حيث نبدأ بمقدمات نستنبط منها قضايا أخرى وفق قوانين منطقية محددة حتى نصل إلىالنتيجة بوصفها آخر خطوة في البرهان. أما منطق المحمولات فهو يشمل منطق القضايا بجانب رموز السور الكلي والسور الجزئي وثوابت الأشخاص، ويستخدم منطق المحمولات جداول الصدق والقوانين المنطقية. وهناك فضلاً عن ذلك ما يسمى بقانون الإضافة وقانون الحذف، كما أن هناك أنواعاً أخرى كثيرة من المنطق منها: منطق الجهات (modal logic) والمنطق ثلاثي القيم (three-valued logic)، والمنطق متعدد القيم (many-valued logic)، ومنطق الأفعال (tense logic)، ومنطق الزمن (time logic) ومنطق الواجبات (deontic logic)، والمنطق الإبستمولوجي (axiological logic)، ومنطق الاستقراء (inductive logic) والمنطق المائع (fussy logic).

لقد كانت إشكالية المنطق في الماضي تتمثل في أنه يصف مجالاً محدوداً، ثم يعمم قوانين هذا المجال على المجالات الأخرى ذات الخصائص المختلفة. لكن في العصر الحديث صار هناك منطق لكل خطاب كما هو واضح من قائمة فروع المنطق السابقة. ولذلك فإن المعالجة الكاملة للمنطق بوصفه منهجاً للمعرفة تحتاج إلى مناقشة قضايا فلسفة المنطق وتحتاج أيضاً إلى مناقشة الاعتراضات والتحفظات التي تثار عدة على مفهوم المنهج عموماً، وهو موضوع سنتناوله باختصار في نهاية هذا البحث.[16]

لقد حث القرآن الكريم الإنسان على استعمال العقل وعلى إعمال الفكر والنظر، يقول تعالى: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يتفَكَرونَ﴾ (النحل: 69)، ﴿قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف بدأَ الْخلْق ثُم الله ينشِئُ النشأَةَ الْآخِرةَ إِن الله علَى كُل شيءٍ قَدِير﴾ (العنكبوت:20)، وذم الإسلام التقليد: ﴿قَالَ أَولَو جِئْتكُم بِأَهدى مِما وجدتم علَيهِ آباءَكُم﴾ (الزخرف:24). وقد ذكر بعض علماء المسلمين أن أول الواجبات النظر، ويطلب القرآن من المعارض الدليل: ﴿قُلْ هاتوا برهانكُم إِنْ كُنتم صادِقِين﴾ (البقرة: 111)، كما يقدم الأدلة على مقولاته: ﴿أَم خلِقُوا مِن غَير شيءٍ أَم هم الْخالِقُون﴾ (الطور:35). وكانت عادته ذكر علل الأحكام وحكمتها. ومن ناحية أخرى فإننا نحتاج إلى استخدام العقل ليس فقط في فهم القرآن واستخراج الأحكام منه ولكننا

للمنطق"، مرجع سابق.

[16] انظر عبدالله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق اليوناني" مرجع سابق.

نحتاج إلى العقل والتجربة في تطبيق أحكام القرآن في الواقع. ولقد عرف الفقهاء هذا الاستخدام واصطلحوا على تسميته بتحقيق المناط. ولا بد أن نذكر هنا أن علماء المسلمين كانت لهم إسهامات مهمة في مجال المنطق، وخاصة في منطق الزمن (time logic) ومنطق الواجبات (deontic logic)، ومنطق الجهات (modal logic) والمنطق الاستقرائي[17] فضلاً عن المنطق الاستنباطي.

منهج الشك (ديكارت)

يعد الشك الديكارتي شكاً منهجياً، ولاشك المنهجي غايته تأسيس المعرفة على أسس يقينية.[18] فقد شك ديكارت في جميع المعارف التي تلقاها عن طريق التقليد والحس والعقل. ولقد عاد إليه الاعتقاد في الحقائق كما صرح هو نفسه نتيجة تأملات. وأول هذه التأملات قاده إلى الاعتقاد في وجوده، وقد قال في ذلك قولته المشهورة: "أنا أفكر إذا أنا موجود"، الشيء الذي يشك ينبغي أن يوجد حتى يوصف بالشك.[19]

إلا أنه من المعلوم تاريخياً أن الغزالي سبق ديكارت في القول بمنهج الشك، وقد استعمل حججاً شبيهةً بالحجج التي استخدمها ديكارت.[20] وبعض هذه الحجج ومثيلا ا استخدمت بواسطة الشكاك المحدثين، وهي قضية ستكون لنا عودة إليها مرة أخرى. لقد ورد لفظ الشك في القرآن الكريم بمعنى استواء ثبوت الاعتقاد في الشيء ونقيضه عند الشاك، وورد بمعنى عدم اكتمال يقين الإنسان بالشيء والاطمئنان إليه مع الاعتقاد والإيمان بصحته. ومن أعظم الأمور الشك في وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا الشك شك عارض في منظور القرآن الكريم.[21]

دار الأندلس، 1983م.

[18] Stumpf, Samuel Enoch: Philosophy: History and Problems, pp. 598-602 (selection from Rene Descartes Meditations, in Descartes Philosophical Writings, Translated by Norman Kempsmith, New York: The Modern Library,,1958).

[19] المرجع نفسه، ص 602-606.

[20] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 81-86.

[21] يقول تعالى: ﴿قَالَت رسلُهم أَفِي اللهِ شك فَاطِرِ السماواتِ والْأَرضِ﴾ (ابراهيم: 10)، يقول ابن كثير: "وهذا يحتمل شيئين: [أحدهما] في وجوده، فإن الفطرة شاهدة على وجوده ومجبولة على الإقرار به، فإن الاعتراف به ضروري في الفطـرة السـليمة، ولكن قد يعرض لها شك واضطراب، فتحتاج إلى النظر والدليل الموصل إلى وجوده، ولهذا قالت لهم رسلهم ترشدهم إلى طريـق معرفته بأنه ﴿فَاطِرِ السماواتِ والْأَرضِ﴾ (الأنعام: 14) الذي خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق، فإن شـواهد الحـدوث والخلق والتسخير ظاهرة عليها، فلا بد لها من صانع وهو الله لا إليه إلا هو خالق كل شيء". تفسير القرآن العظيم، دار الفيحاء (دمشق/دار السلام (الرياض)، 1988، ج2، ص 6910692.

المدرسة العقلانية (المنهج العقلاني)

من أعلام هذه المدرسة ديكارت (Descartes) وليبنـز (Lebniz) واسبينوزا (Spinoza). ويعتقد أصحاب المنهج العقلاني أن العقل هو المصدر والوسيلة الأساس للحصول على المعرفة. كما يذهبون إلى أن كل المعارف يمكن أن توحد في نظام استنباطي واحد، ولكنه من البدهي أنه إذا كان هذا النظام الاستنباطي يتحدث عن العالم والوجود فإنه لا يكفي العقل وحده لمعرفته، بل لا بد من أن نستخدم التجربة والحواس.

المدرسة التجريبية (المنهج التجريبي)

ومن أعلامها لوك (Loke) وهيوم (Hume) وبركلي (Berkeley). ويرى بعض التجريبيين المتطرفين أن الخبرة مصدر كل المعارف، وأن المعارف كلها مكتسبة. ويعتقد التجريبيون عموماً أنه ليست هناك معارف فطرية،[22] فلوك يقول إن الإنسان يولد وعقله شأنه شأن صفحة بيضاء يكتب عليها نتيجة الخبرات والتجارب.[23] إلا أن هذه النظرية تواجه مشكلات عدة كمشكلة الاستقراء، وبعض الاتجاهات التجريبية كاتجاه هيوم تؤدي إلى الشك (Scepticism) والنسبية، وبعضها يؤدي إلى نوع من المثالية أو الظاهرية، مما يجعل من العسير الحديث عن منهج تجريبي شامل لا يقبل القضايا القبلية، فليس من علم إلا ويقوم على بعض الافتراضات والنظريات.[24]

قال الزمخشري في الكشاف: "فإن كنت في شك بمعنى الفرض والتمثيل، كأنه قيل: فإن وقع لك شك مثلاً وخيل لك الشـيطانُ خيالاً منه تقديراً ﴿فَاسأَلِ الذِين يقْرأُونَ الْكِتاب) فَاسأَلِ الذِين يقْرأُونَ الْكِتاب)(يونس: من الآية94) (يونس: 94)... وسـبيل من خالجته لاشبيهة في الدين أن يسارع في حلها وإماطتها، إما بالرجوع إلى قوانين الدين وادلته، وإما بمقادحة العلماء المنبـهين على الحق... فالغرض وصف الأحبار بالرسوخ في العلم بصحة ما أنـزل الله، لا وصف رسول الله ﷺ بالشك فيه. قال ﷺ عند نـزوله: "لا أشك ولا أسأل بل أشهد أنه الحق". وقيل خوطب رسول الله ﷺ والمراد خطاب أمته... وقيل الخطاب للسامع ممن يجوز عليه الشك... وقيل: "إن" للنفي، أي: لا نأمرك بالسؤال لأنك شاك، ولكن لتزداد يقيناً كما ازداد إبراهيم عليه السـلام بمعاينة إحياء الموتى". الزمخشري: الكشاف، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج2، ص 357.

[22] 22Stumpf, Samuel Enoch: Philosophy: History and Problems, Mc Graw-Hill Inc. 1994, (selected from John Locke, Essay Concerning Human Understanding, 1690),p.607-8

[23] المرجع نفسه، ص 608.

[24] تذهب بعض صيغ التجريبية إىل القول بأن المعارف هي منشآت للعقل (construction of the mind)، وتقول بعـدم إمكانية وجود العالم الخارجي. ونظريات معطيات الحس (sense data ـدف إلى إقصاء الخطأ لأن الادعاء المعـرفي إذا كـان يهدف فقط إلى إثبات المعطيات الحسية أي ما يبدو لنا) فإ ا لا يكون هناك أي احتمال للخطأ في ذلك الادعاء. ذكر فتجنشتين Wittgenstein أن الشيء الذي ليس فيها احتمال للخطأ لا يمكن أن يكون فيه احتمال للصواب. فالصورة التي تنطبع في لوحة الكاميرا أي المعطيات الحسية لا يمكن الحديث عن علم الكاميرا ا.

المنهج التحليلي (رسل وفنتجشتين وآخرون)

نشأت الفلسفة التحليلية في بداية القرن العشرين على يدي رسل Russel ومور Moore، واستخدمت في عمليات التحليل الآليات المنطقية وطرائق تحليل المفاهيم (conceptual analysis)، ثم أخذت منحى لغوياً (linguistic tum). وغاية المنهج التحليلي إزالة الخلط الذي قد تسببه الممارسة الفلسفية والمشكلات الناجمة عن تلك الممارسة.

- **التحليل الفلسفي عموماً:**

التحليل معناه تفكيك الشيء إلى مكوناته أو أجزائه الأولية البسيطة، ثم محاولة معرفة العلاقات الكائنة بين هذه الأجزاء.[25] والتحليل الفلسفي لنظرية ما مثلاً يهدف عموماً إلى:

1- تحديد مكونا ا البسيطة، 2- تحديد الافتراضات التي تقف خلفها، 3- تحديد ما يلزم عنها.[26]

- **التحليل الاختزالي:[27]**

قد يقصد بالتحليل التحليل الاختزالي، ومثاله تحليل العقل إلى مادة أو إلى سلوك ظاهري، أو تحليل الشيء المادي إلى معطيات حسية (Sense data). ويعتقد الوضعيون المناطقة مثلاً أنه من الممكن أن توحيد العلوم بإرجاعها إلى علم الفيزياء: وذلك بإرجاع سلوك الإنسان إلى علم النفس، وعلم النفس إلى علم الأحياء وعلم الأحياء إلى الكيمياء، والكيمياء إلى الفيزياء.

- **التحليل بذكر الشروط الضرورية والكافية للشيء المراد تعريفه:**

ومثاله تعريف العلم، فهو حسب تعريف الغزالي:

إن قولنا مثلاً هذا الشيء أحمر يمكن أن نخطئ فيه لا ـ رد خطأ لغوي وإنما قد يكون الخطأ نوعاً من الخلط بين وصف الشـخص للشيء الآن ووصفه له سابقاً. إذاً ينبغي أن يكون للعقل أثر في استقبال المعرفة، وألاّ يقتصر أثره في الاستقبال السلبي، وأن يكون أثره بعد الاستقبال وليس قبله. وقد كان رد فعل فلاسفة مثل كانت Kant0) على أمثال هذه التجربة المتطرفة، لا ضد التجريبية المعتدلة. ولكن التجريبيين يمكن أن يقصروا دعواهم على رفض العقلانية المتطرفة ويقبلوا القول بأن بعـض المعـارف في مجـال الرياضيات والمنطق عقلية.

[25] Martinich,A.P.:Philosophical Writing, p.63.

[26] Mautner, Thomas (ed.): A Dictionary of Philosophy, Blackwell, Cambridge Massachusetts, 1996,pp.13-14

[27] المرجع نفسه، ص 66.

1- اعتقاد، 2- جازم، 3- مطابق للواقع، 4- عن كشف وانشراح (وفي تعريفات لبعض المتكلمين عن دليل)، 5- يثبت عند التشكيك.[28]

- **البنية السطحية والبنية الداخلية (رسل):**

اعتمد رسل في منهجه التحليلي على المنطق ففرق بين البنية اللغوية السطحية والبنية المنطقية الداخلية، ذهب إلى أن البنية النحوية قد تكون مضللة وق تقود إلى بعض الاستنتاجات الخاطئة، وعد وظيفة التحليل الفلسفي هي بيان البنية النحوية المضللة المستعملة في اللغة العادية، وكشف البنية المنطقية الحقيقية. ويعتقد بعض الوضعيين المناطقة أن هذا يؤدي إلى التخلي الكامل عن اللغة العادية وبناء لغة اصطناعية (artificial language) أو لغة مثالية (ideal language).[29] ويرى آخرون أنه لا ينبغي أن نعد اللغة مجرد مصدرٍ للأخطاء والاضطراب الفكري، ولكن ينبغي عدها أيضاً مصدراً للأفكار الصحيحة، وممن قال ـذا الرأي ستراوسن (Strawson) الذي طبق هذا المنهج على نظرية الأوصاف، وذلك في مقال له بعنوان "عن الأدلة" (On Referring)، فهو يرى أن اللغة العادية ليس لها منطق محدد، وأنه إذا جعلتنا العبارة اللغوية نعتقد ذلك فإ ا تكون مضللة.[30]

ومن الفلاسفة اللغويين المشهورين أوستن (Austin) الذي ذهب إلى أن اللغة العادية تحوي كل الفروق التي يحتاج إليها الناس، وأنّ المعرفة التي تضمنها حصيلة أجيال عديدة، وأن احتمال صدق ما تحويه اللغة من معلومات ومعارف كبير؛ لأن هذه المعارف قد اجتازت اختبار البقاء، والبقاء للأصلح، مؤكداً مع ذلك أن اللغة ليست لها الكلمة الأخيرة، إذ يمكن أن يضاف إليه أو يعدل فيها، أو ينسخ بعض ما تقول.[31]

منهج الوضعية المنطقية (مبدأ التحقق)

كان هدف الوضعيين المناطقة تمييز العلم من الميتافيزيقا والدين، وقد حاولوا صياغة معيارٍ لذلك، وهو ما عرف بمعيار التحقق. لكن هذا المشروع لم ينجح وتخلّى عنه أصحابه واستبدل به

عدد 48، 1987م، ص 20.

[29] gamut, L.T.F.: Logic, Language, and Meaning, vol. 1, Chicago: university of Chicago Press, 1191, p.19

[30] المرجع نفسه، ص 21.

الفيلسوف البريطاني المشهور كارل بوبر (Poper) معيار التكذيب، فقال بأنّ العمل العلمي يبدأ بافتراضات نقوم باختيارها ونظل نعمل ا ما دامت هذه الاختبارات لم تكذ ا، ولكننا نتخلى عنها حين تظهر حقائق تكذ ا. وهكذا كان يرى بوبر أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها، ولكن لا يمكن التحقق منها لأن القضية الكلية يمكن التحقق منها بقضايا جزئية (قضايا الملاحظة) مهما كثرت تلك القضايا.[32]

التاريخية Historicism

يدعو أصحاب هذا المنهج إلى أنه ينبغي تفسير اللغة والثقافة والدين حسب السياق التاريخي. ويرفض هذا الاتجاه النظريات التي لا تعد الزمان عنصراً في تفسير الأحداث. ويستخدم لفظ "التاريخية" عموماً للدلالة على معنيين: الأول يؤكد أنّ مجرى التاريخ تحدده قوانين عامة، وأن معرفة هذه القوانين تمكننا من التنبؤ بالمستقبل.[33] وهذا يعني أن فهم الظواهر لا يتم إلاّ بالإحاطة ا في كليتها،[34] ويدعي القائلون ذا إمكانية الإحاطة بالواقع ومعرفته معرفة يقينية.[35]

---

[31] المرجع نفسه، 21.

[32] Newton-Smith, W.H,: The rationality of Science, Routledge Kegan Pall, London, 1986,p.44-45.
لقد طور بعض الفلاسفة العقلانيون منهم لاكتوس (Lakatos)، وبتنام (Putnam) آراء بوبر فاستخدم لاكتوس مفهوم بـرامج البحث العلمي وبتنام مفهوم التأييد (corroporation) يقول لاكتوس "ينبغي لأي فلسفة علوم أن تمدنا بمناهج معيارية بواسطتها يستطع المؤرخ أن يعيد بناء التاريخ الداخلي للعلوم حتى يستطيع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لنمو المعرفة الموضوعية ولا يكتمل بنـاء تاريخ العلوم إلا بإضافة التاريخ الخارجي لها، أي التاريخ الاجتماعي النفسي التجريبي إلى جانب التاريخ الداخلي لتلك العلوم".
Lakatos Imre: History of Science and is Rational Reconstruction, Boston studies in the philosophy of Science ,VIII, ed. By R.C. Buck and R. S. Cohen (printed in Scientific Revolution, ed. By Ian Hacking, Oxford Univ. Press. 1978, p.107
ويقول إن النجاحات العلمية الكبيرة هي عبارة عن برنامج بحث يمكن تقويمه بواسطة التقدم أو التقهقر أو ا لانحلال الذي طـرأ على المشكلات التي هي قيد البحث فيها. ويعطي بتنام ما يمكن أن يسمى بنظرية التأييد. وينتقد بوبر بقوله: إنه لا يلـزم مـن نظريته هذه أن العالم عندما يقبل نظرية ما لا يضع في الاعتبار احتمال صدقها، أي يقبلها دون سبب.

[33] Mauntner, Thomas , A Dictionary of Philosophy, p.190.

[34] منير كشو: المعقولية والتاريخ، ص 54.

[35] شن كارل يوبر حملة عنيفة على مذهب التاريخية، وقال إ ا نظرية غير علمية وتمثل أنساقاً عامة تدعي الحقيقة المطلقة واليقين الذي لا يجادل؛ نظراً لأن أنساقها تقوم على قضايا وبيانات لا يمكن أن تختبر على صعيد الواقع وهي بذلك ذات صحة مطلقة لا يمكن دحضها. أما النسق العلمي فيتميز من الانساق الميتافيزيقية المغلقة بالانفتاح المتواصل على التجربة بالقابلية الدائمة للدحض أو التفنيد، وكما تنفي إمكانية التنبؤ البعيد في مجال التاريخ وتقول بالوظيفية التقنية أو الأدائية للعلوم الإنسـانية وثنائيـة القـيم والواقع وتعتبر أن الفعل الإنساني لا يخضع لغايات محددة. إن الوقائع لا تحدد لا ما يمكن فعله أو القيام به، وتحرر مجال المسلكية أو الفعل من الحتمية الاجتماعية وتؤسسها على الاختيار الحر للبشر. فالتكنولوجيا الاجتماعية، والجزئية والقطاعية، والثنائيـة بـين

ويستخدم آخرون لفظ "التاريخية" ويعنون به معنى معيارياً، وهو أنه لا ينبغي أن تبحث العلوم الإنسانية عن قوانين عامة وكلية، بل ينبغي أن تبحث وتحاول معرفة أحداث تاريخية محددة وصلبة.

ولا شك أن هناك سنناً تحكم تطور المجتمعات ومجرى التاريخ. فقد أشار القرآن الكريم إلى هذه السنن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11)، ويقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران:140). فهاتان الآيتان وغيرهما من الآيات لا تقوم بتنبؤات، ولكنها تكشف لنا عن قوانين عامة دون تحديد لما يسمى بالشروط الأولية (Initial conditions). والغاية من الكشف عن هذه القوانين توجيه البشر إلى السلوك القويم وتحذيرهم من مغبة السلوك القبيح. إن التنبؤ بما سيحدث يعتمد على معرفة قوانين حركة التاريخ فضلاً عن معرفة الشروط الأولية. كما أن تجزئة الحقائق قد تفيد وقد تخدم مقاصد وأغراضاً معينة، ولكنها عموماً تقلل من مغزى البحث ومعناه. وتجدر الإشارة إلى أن النظرة الإسلامية هذه لا تتعارض مع نظام المجتمع المفتوح وحرية الاختيار والشورى والحوار وذلك ضمن الإطار الإسلامي ونظرته للوجود.

الفلسفة القارية

لقد أسهمت الفلسفة القارية إسهاماً مقدراً في مجال مناهج البحث الفلسفي. وتشمل إسهاماتها المنهج الفمنولوجي، والبنيوية، والنظرية النقدية (لمدرسة فرانكفورت)، ومنهج التفكيك وإعادة التركيب. وتختلف هذه المناهج عن المناهج التحليلية المختلفة التي نشأت في العالم الأنجلو أمريكي، كما أنها تختلف فيما بينها. وتجدر الإشارة إلى أنه قد تم بعض التوصل في الآونة الأخيرة بين الفلسفية القارية والفلسفة الأنجلو أمريكية.

الفمنولوجيا Phenomenology

الفمنولوجيا منهج فلسفي وحركة فكرية نشأت على يد هوسرل (Husserel). وهو منهج يحاول وصف تجربتنا مباشرة. وهذا الوصف مغاير للتفسيرات السببية التي عادة ما يعطيها المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، فهو لا يتحدث عن نشأة الظاهرة وتطورها،

القيم والواقع تفترض فضاءً سياسياً مفتوحاً وقابلاً للمتنوع والمختلف، أي أن المجتمع مفتوح حيث يكون الجدال حول إشـكال تنظيم المجتمع والمؤسسات ممكنا. منير كشو: المعقولية والتاريخ، مرجع سابق، ص 53-56.

فالفمنولوجيا إذاً وصف لمحتوى الوعي.[36] ولقد ميز هوسرل بين المنهج الفمنولوجي ومنهج العلوم الإنسانية على أساس أن الأول يركز على وعينا بالأشياء وليس على الأشياء نفسها. ويستخدم هوسرل منهجين فمنولوجيين: الأول منهج تعليق الإجابة التي تتصل بتحديد الحقيقة وصدقها ويكتفي بمجرد الوصف لمحتوى الوعي. أما المنهج الآخر فيركز على إبراز السمات والصفات الذاتية للوعي.[37]

وربما يكون هذا المنهج مفيداً إذا تكامل مع المنهج العلمي المعروف، إذ إن حصر البحث في الوعي دون الأشياء يؤدي إلى إدراك جزئي للحقيقة.

النظرّية النقدّية Critical theory

إن أول القائلين ذه النظرية هم أصحاب مدرسة فرانكفورت ومنهم هور كهايمر (Horkheimer)، وأدورنو (Adorno). وهذه النظرية تقابل النظرية التقليدية التي تتخذ من العلوم الطبيعية مثالاً (Paradigm) لها. فأصحاب هذه النظرية يرون أن مجا دراسة الإنسان يختلف عن مجال دراسة العلوم الطبيعية.[38] ومن ناحية أخرى تفصل النظرية التقليدية بين العلم والقيم، وتدعي عدم التحيز. أما النظرية النقدية فلا تعترف ذا الفصل، وهي دف إلى تحقيق قيم معينة، وتركز على تحرير الإنسان وعلى إحداث تغيير اجتماعي جذري في حياة البشر.[39] وتقوم النظرية النقدية أيضاً بعملية نقد واسعة للأوضاع الاجتماعية الجارية، وتعمل على تحسين هذه الأوضاع، كما دف إلى فهم أفضل للذات.

وعلى الرغم من أنّ دراسة الإنسان تختلف عن دراسة الطبيعة، إلاّ أ ا كما ذكرنا سابقاً محكومة بسنن. وللظرف التاريخي أثر مهم، بيد أنه لا يؤدي إلى نتائج حتمية.

البنيوية Structuralism

---

f Philosophy, p.319

[37] المرجع نفسه، ص 197. لقد ناقش كلارك موستكيس (Clark Moustakes) نمـاذج متعـددة مـن طرائـق البحـث الفمنولـوجي في كتابـه: (Phenomenological Research Methods, London: Sage Publication, 1994)الأنتوبولوجيا الوصفية (Ethnography)، التأويلية (Hemeneutics)، المنهج الكشفي (Huerisitic)، ونظرية البحث المؤسسة (Groun

[38] A Dictionary of Philosophy, ed, Thomas Mautners, p.87.

[39] Cambridge Dictionary of Philosophy, ed,. Robert Aucli, Cambridge: Cmbridge University press 1996, p. 279.

البنيوية منهج بحث يهتم بوصف بنية حقل معين أكثر من اهتمامه بأصل الأشياء اتي تنتمي إلى هذا الحقل وتطورها وأبعادها التاريخية. كما تم بالبنية الكلية، وليس بالأجزاء ولا بمجرد مجموعها دون ترابطها. وترى أن طبيعة الجزء تتحدد بناءً على مكانته في البنية وصلته بالأجزاء الأخرى. ولقد عرف بياجه (Piaget) البنية بثلاثة خصائص هي الكلية (Wholeness)، وكون البنية تحوي قوانين تحويل (Transforation)، وقابلية البنية للتنظيم الذاتي (Self-rrgulation).[40] ويقوم المنهج البنيوي على فكرة التزامن (Synchronic)، لا التعاقب (diachronic).[41] وسنتناول فكرة الكلية بالتحليل والتوضيح فيما بعد. وأوضح مثال لنظام بنيوي هو النظام الرياضي أو النظام المنطقي، فقوانين التحويل لمثل هذا النظام لا تنتج نتائج خارجة عن النظام كما لا تستخدم جزئيات خارجة عنه.[42] لكن البنيوية اللغوية تعد أم البنيويات الثقافية والأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية، ويرجع المنهج البنيوي إلى العالم اللغوي فرديناند دي سوسير Ferndinand de Saussure (1857-1913). لقد اهتم اللغويون من قبل سوسير بدراسة أصل الألفاظ وتاريخها وبالتغيير الذي يطرأ على معانيها (أي بمحور التعاقب)، ولكن البنيوية تم باللغة في لحظة من اللحظات (أي بمحور التزامن)، وما تؤديه من وظيفة، و مل البنيات التي تطورت منها هذه البنية، وبذلك تخالف تماماً النظرة الماركسية.[43]

لقد واجهت البنيوية نقداً عنيفاً خاصة من فلاسفة ما بعد الحداثة. فقد كتب ليونارد جاكسون Leonard Jackson كتاباً بعنوان عقم البنيوية (*The Poverty of Struturalism*)، ذكر فيه أن البنيوية ا ارت عام 1967م، وأن الشخصيات البارزة التي كانت تنادي ا صارت متحفظة تجاهها. ولكن القول بأن نظرية ما قد ا ارت لا يعني بالضرورة أ ا ا ارت بالفعل، إلا أنه يمكن القول بأن هذه النظرية فقدت جاذبيتها وبريقها وأنه ظهر جلياً أن هناك إشكالات تتصل ا وهناك تحفظات حيالها.

Kegan Paul, 1971,p.5

[41] المرجع نفسه، ص 4.

[42] المرجع نفسه، ص 5.

[43] Sturroc, Jhon, ed., Struction and Since, Oxford (U K) University Press, 1979, p. 9.

لقد أورد جاكسون ملاحظة، كثيراً ما دارت بخلدي، وهـي أن علوماً كالمنطق واللغويات يمكن أن يعتمد عليها على الرغم من أنها لم تكن يوماً من الأيام محبوبة بين الناس، فهي لم تكن "موضة" في يوم ما، لأنها منضبطة، ولا تحوي تخمينات وضروباً من المجازفات أو حيلاً وأفكاراً خداعة.[44] إن مصداقية البنيوية تعتمد على القدرة على الإحاطة بالمجال أو الحقل المعرفي والإحاطة بالمجهول منه، وهذه الإحاطة يمكن أن تتم بطريقة من الطرائق العلمية للاستدلال. ففي الحقل الإسلامي مثلاً تعتمد على طرائق الاستنباط المباشر وغير المباشر (المنطقي واللغوي)، وطرائق الاستقراء وقياس التمثيل وغيرها. إن وسائل الاستنباط في تغير مستمر قديماً وحديثاً، وكذلك بالنسبة للعلوم الإسلامية كعلم الفقه. فمصنفات أصول الفقه الموجودة الآن تشير إلى أحد عشر أصلاً، وقد يزيد العدد بالإضافة إليه أو ينقص باختزال بعض هذه المبادئ في بعض. وقد بدأت هذه الأصول الأحد عشر بعدد محدود. وفضلاً عن ذلك فإنه لم يتم الإجماع عليها باستثناء الكتاب والسنة والإجماع وإلى حد ما القياس، ولا على كيفية تطبيقها. سنورد معظم النقد للبنيوية والتحفظات عليها عند الحديث عن مذهب الكلية (Holism).

الكلية Holism

عادة ما يتم تحديد فهم المنهج الكلي بمقارنته بالمنهج التحليلي، كما تتم دراسة الأشياء وفق المنهج التحليلي بعزلها وافتراض استقلالها عن غيرها حتى تسهل دراستها. وهذه الدراسة تقسم الشيء المراد بحثه إلى عناصر، ثم دراسة هذه العناصر منفصلة بعضها عن بعض. فقانون بويل (Boyle) يحدد العلاقة بين الضغط والحجم، وقانون شارلز (Charles) يضيف إلى هذين العاملين عامل الحرارة، ومن ثَم يمكن بناء صورة أكثر تعقيداً.[45]

لقد احتج بعضهم بأن المنهج التحليلي لا يناسب دراسة الكائنات الحية والعضوية، فهو عادة ما يستخدم في علوم الفيزياء والكيمياء. ولقد أوضح فليبس أن الكلية تعني الأمور الآتية:

المنهج التحليلي لا يناسب دراسة كل الحقول المعرفية كمجتمع، أو البحث عن الحقيقة ككل. 2- يحدد الكل طبيعة أجزائه، 3- لا يمكن فهم الأجزاء بمعزل عن فهم الكل، 4- الكل يعني أكثر من مجموع أجزائه، 5- هناك علاقة اعتماد وترابط بين أجزاء الكل.[46]

المرجع نفسه، ص 116.

45 Phillips D.c.,Holistic Thought in Social Science, Stanford University Press, Stanford, California,1976,p.5

ومن ناحية أخرى عندما نسأل: كيف نعرف الكل؟ يقال لنا إن ذلك يتم بمعرفة الأجزاء. وعندما نسأل: كيف نعرف الأجزاء؟ يقال بمعرفة الكل، وهذا يقود إلى الدور.[47] وفضلاً عن ذلك فإن العلاقات بين الأشياء قد تكون مصاحبة وليست ضرورية، وبذا يمكن معرفة طبيعة الشيء منفردةً من غير ذكر الصفات أو العلاقات المصاحبة.[48]

3- يعتقد أصحاب المنهجية الفردية (Methodological individualism) أن أي تركيبة اجتماعية أو مؤسسة تكون نتيجة معتقدات البيئة ومقاصدها ودوافعها وأحوال الأفراد وأوضاعهم.[49]

وقد ذكر فيلبس أنه عندما ننظر إلى سمات الكون فإن مدى هذه النظرة قد يتغير فتكون مرة نظرة "تلسكوبية" ومرة "مايكروسكوبية". فالنظرة الأولى تجعلنا أقل ضبطاً، ولكنها تكسبنا رؤية أوسع وأشمل. وأما النظرة الثانية فتكون بعكس ذلك، أي تفقدنا الرؤية الشاملة المتكاملة، ولكنها تجعلنا أكثر ضبطاً ودقة.[50] ومن ناحية أخرى فإ ا ليس هناك أدلة حاسمة للتفضيل بين المنهج الفردي والمنهج الكلي، فأصحاب المنهج الكلي المعتدل يقولون إن هناك مفاهيم اجتماعية لا

---

[46] المرجع نفسه، ص 6. ومن الاعتراضات على هذه النظرية:

لم يعط أصحاب النظرية العضوية أي دليل يبين أننا لا يمكن أن نكتشف القوانين التي تحكم أي ظاهرة فضلاً عن شروط تحققهـا بطريقة تحليلية بحيث تمكننا من فهم الكائن العضوي في اية المطاف.

إن النظرية الكلية تفترض نظرية العلاقات الداخلية وهذه النظرية تجعل المعرفة مستحيلة لأن معرفة شيء معين يلزم منها الكلي في المعنى والمذهب الكلي في التبرير (justification) والمذهب الكلي في التعضـيد (confirmation). يعتقـد كـواين quine وديفدسن Davidson أن معنى الجملة يعتمد على علاقة الجملة بالجمل الأخرى في اللغة إذ إن فهم جملة ما يعني بالضرورة فهم اللغة التي وردت فيها الجملة. وما يبرر الجملة هو علاقتها بالجمل الأخرى. أما مذهب التعضيد فيعني أن الجملة لا يتم اختبارها منفردة، ولكن يتم بإثبات توافقها مع جميع الخبرات فأطروحة كواين تقول إننا لا نقبل أ نرفض نظرية ما لوحدها وبمعزل عـن النظريات الأخرى التي تم قبولها. ولا يعني فشل النظرية في التنبؤ رفضها ولكن قد يعني إعادة النظر في الخلفيات الأخـرى الـتي افترضناها. وإن القول بالمذهب الكلي في المعنى او التبرير أو التعضيد قد يؤدي إلى القول بالنسبية.

[47] Phillips,D,C.:Holistic Thought in Social Science, p. 16.

[48] المرجع نفسه، ص 18-19.

[49] المرجع نفسه، ص 38.

[50] المرجع نفسه، ص 31.

يمكن ترجمتها إلى مفاهيم فردية، أي أنه لا يمكن ترجمتها إلى معتقدات ومقاصد وقرارات وأفعال للأفراد.[51] ويقول أصحاب النظرية الفردية إن كل ظاهرة اجتماعية مهما بلغت من التعقيد يمكن ترجمتها إلى صفات وأفعال للأفراد، بما في ذلك الصفات التي تنشأ جديدة (properties emerging).[52] ونحن نقول وبالله التوفيق: إذا لم يكن هناك دليل حاسم لصالح نظرية ما، فإن قبولها يعتمد على اعتبارات علمية (pragmatic) وعلى معقولية تطبيقها على الحالة المعينة وعلى مدى إشباعها لتطلعاتنا المعرفية.

الذرائعية Pragmatism

الذرائعية منهج فلسفي ينسب عادة إلى فلاسفة أمريكيين أشهرهم بيرس (C. S. P.eirce) ووليم جيمس (Welliam James) وجون ديوي (John Dewey). ويشهد هذا المنهج عودة إلى الساحة الفلسفية على يد فلاسفة كبار منهم: رورتي Rorty،[53] وبتنام Putnam.[54]

يعد هذا المنهج معنى القضية وصدقها مرتبطان بالنتائج العملية لها وبما يترتب عليها من مصلحة وفائدة ونجاح. ويعد المنهج البرجماتي القوانين والنظريات العلمية والنظريات العلمية مبادئ موجهة للأفعال أكثر منها وصف حرفي للعالم.[55]

وعلى الرغم من أننا نجد في القرآن إشارات كثيرة إلى الترابط العضوي بين الحق والنفع وبين المعرفة والعمل فإن مفهوم الحق مفهوم مغاير لمفهوم المنفعة.

المنهج التأسيسي Foundationalism

المرجع نفسه، ص 40.

[52] المرجع نفسه، ص 41.

[53] انظر: رورتي: ,ConsequPhillisophy ences of Paragdisme

[54] انظر: puntam, H,:Oxford :Blackwell, 1995

[55] Jary David and Julia Jary:Collins Dictionary of Sociology, Glassow : Harper –Collins
هذا ويمكن تلخيص استخدامات المنهج الذرائعي فيما يأتي: 1- تبرير المنهج الاستقرائي (راشنباخ)، وقد قال الغـزالي بنظريـة مماثلة لتبرير الاستقراء. انظر عبدحسن زروق: "نظرية المعرفة عند الغزالي"، مرجع سابق، ص 41، 46. 2- تبرير اختيار بعـض الأنظمة الرياضية والمنطقية (كارناب)، 3- تبرير النظريات العلمية (فيرابند)، 4- تبرير المبادئ الأخلاقية (النفعيون بنتام ومـل)، 5- تبرير الأديان (وليم جيمس)، 6- تبرير اختيار مجال البحث العلمي.

التأسيسية نظرية عن بنية الاعتقادات المبررة. هذه البنية تمثل نظاماً فيها بنية تحتية وهي الأساس (Foundation) وبنية فوقية (Superstucture) تحتاج إلى تبرير.[56] فالمعتقدات إما مبررةٌ مباشرةً بحيث لا تحتاج إلى تبرير، وإما أ ا مبررة بطريقة غير مباشرة عن طريق تلك التي لا تحتاج إلى تبرير؛ إذ إنه ليس من الممكن أن نبرر جميع معتقداتنا، لأننا إذا فعلنا ذلكم: فإما أن نقع في الدور أو التسلسل. ينبغي أن تكون للقضايا الأساسية حصانة إبستمولوجية وأن لا تكون معرضة للخطأ ولا للشك، وألا يمكن تكذيبها.[57] وهذه الصيغة القوية للتأسيسية يمكن أن تنسب إلى ديكارت. فضمان صدق كل قضية في البنية أو النظام يتم باختيار قضايا أساسية يقينية تكون بمثابة بديهيات (Axioms)، ثم نقل خاصية الصدق منها إلى بقية قضايا النظام عن طريق الاستدلال المنطقي (Deduction). وهذه شروط صارمة لأ ا لا تسمح بالاستدلال الاستقرائي والاحتمالي. ولقد وجهت عدة انتقادات إلى التأسيسية، منها أنه ليس هناك معطيات "خام" للوعي لا تعتمد على إدراكات وأحكام مسبقة.[58] وقيل أيضاً إنه لا توجد قضايا مباشرة لا تحتاج على تبرير.

وقد دار نقاش طويل ولا يزال مستمراً بين المدافعين عن التأسيسية والرافضين لها. ويمكن القول بأن هناك قضايا يقينية ولكنها قد تكون محدودة العدد. ومن ناحية أخرى قد يكون من الصعب نقل خاصية اليقين التي تمتاز ا هذه القضايا إلى غيرها من القضايا التي نعدها معارف صحيحة. فمن الممكن أن تكون هناك بنية عامة فضفاضة أو بنيات حسب سياقات ومجالات معينة تكون أكثر تحديداً، ولكن ما ذكرنا من إشكالات تواجه المنهج الكلي (Holism) وما يمكن ذكره من حجج معقولة لصالح المنهج الجزئي[59] (Particularism) يجعلنا لا نستطيع أن نجزم بإمكانية تنفيذ مشروع المنهج التأسيسي الكلي القوي (Strong) ولا يجعلنا أيضاً نقبل قبولاً مطلقاً منهج الاتساق الذي سنناقشه بعد قليل.

منهج الاتساق

ينسب هذا المنهج عادة إلى ليبنـز وسبوزا وهيجل وبرادلي. ويقابل هذا المنهج المنهج التأسيسي، فهو يرفض القول بأن هناك معتقدات لا تحتاج إلى تبرير. لذلك ينبغي أن نجد لكل

المرجع نفسه، ص 146.

[58] المرجع نفسه، ص 147.

قضية تبريراً، ويتم هذا التبرير ببيان أ ا تتسق مع مجموعة قضايا تمثل نظاماً أو بنيةً، أو أ ا تلْزم من قضايا هذا النظام. فغاية التبرير عند استخدام الدليل في منهج الاتساق ليست نقلَ المرتبة الإبستمولوجية من معتقد إلى معتقد، ولكن نقل المرتبة الإبستمولوجية التي يمتاز ا كل المعتقد إلى المعتقد المعين. إن اتساق المعتقد لا يكفي مبرراً له ولصدقه لأن النظام المتسق قد لا تقابله حقيقة في الواقع. ومن ناحية أخرى فالنظم المتسقة قد تتعدد وتتناقض. وهذا يعني أن نظرية الاتساق قد تصلح للأنظمة الرياضية والمنطقية البحتة، ولكنها لا تصلح للأنظمة التجريبية والنظم الأخلاقية والأديان. غير أنه إذا تم تبرير النسق ككل فإنه يمكن حينئذٍ استخدام النظرية للتحقق من القضايا الجزئية داخل النظام.

نقد المنهج العقلاني

هناك من فلاسفة العلوم من رفض، مثل كون Kunn وفيرابند Feyeband، المنهج العقلي أو الأنموذج العقلي. والأنموذج العقلي يتكون من شيئين: تحديد هدف للعلوم، أي كو ا دف إلى إنتاج نظريات تفسيرية أو نظريات للتنبؤ. والثاني تحديد مبادئ لمقارنة النظريات المتنافسة حسب قاعدة من الأدلة معينة. وهذه المبادئ تمثل المعايير التي بموجبها نتخلى عن نظرية ونعمل بنظرية أخرى منافسة لها.[60] ويمكن تفسير الظواهر بالأنموذج العقلي إذا استوفى الشروط الآتية:

1- الجماعة العلمية تتبنى هدف الأنموذج المشار إليه، 2- وأنه حسب الأدلة المتوافرة فإن النظرية الجديدة أفضل من القديمة (وذلك بالقياس إلى مبادئ المقارنة التي يحددها الأنموذج)، 3- وأن الجماعة العلمية تدرك أفضلية (ن2) على (ن1)، 4- وأن هذا الإدراك هو الذي دفع أعضاء الجماعة للتخلي عن (ن1) لصالح (ن2).

2- وببساطة يفَسر تخلّي الجماعة العلمية عن (ن1) لصالح (ن2) بأنهم يرون أنّ (ن2) نظرياً أفضل من (ن1)، لذلك يقال إن هذا التغيير حدث بسبب عوامل داخلية.[61] ومقابل ذلك يرى بعض الفلاسفة (مثل كون وفيرابند) أن أخذ الجماعة العلمية بنظرية معينة يرجع إلى عوامل نفسية واجتماعية، لا إلى النظريات نفسها أو الأدلة التي تقوم عليها.[62] ويرجع الاختيار لحماة النظرية نفسها (لمقدرا م الدعائية مثلاً)، وفي حالة عدم التغيير ترجع الأسباب إلى سيطرة الجماعة

[1] المرجع نفسه، ص 4.

[62] المرجع نفسه، ص 4.

العلمية على ا الات العلمية وعلى التوظيف الجامعي، و ذه السيطرة يمكنهم كبت النظرية المنافسة.[63] إن التفسير العقلي يستبعد هذه العوامل في تفسيره للتغيير أو عدمه. ولا شك أن العوامل الخارجية والعوامل النفسية وسيطرة الجماعة العلمية وغيرها من الأسباب لها أثر في تفسير التغيير، ولكن هذا لا يعني أنه لا توجد معايير لتفضيل نظرية ما على نظرية أخرى كما يزعم فيرابند، أو أنه لا يوجد اتفاق حول تطبيق هذه المعايير كما يزعم كُون الذي يعترف بوجود المعايير.

3-يقول فيرابند، إننا لسنا معصومين عن الخطأ، لذلك فإن النظريات التي لا تتفق مع النظريات المقبولة لدينا قد تكون صحيحة، ويضيف أنه ينبغي أن يتاح لكل نظرية، بما في ذلك نظريات المنجمين والسحرة، أن تأخذ نصيبها من مصادر الدولة حتى تتمكن من تطوير مقولا ا بإجراء البحوث اللازمة. فقد يكون مفيداً أن تعطَى كل نظرية الفرصةَ لإثبات صدق ما تقول، وقد يكون مفيداً لو أعطيت بعض النظريات التي في طور الاختبار نصيباً من مصادر الدولة.[64] لكن قد يعاق ازدهار العلم إذا كان لكل شخص نظريته الخاصة به. وقد تحدث فيرابند كذلك عن مقدرة الإنسان الحجري على بناء السفن ومقدرة القدماء على المعالجة بالوخز بالأبر، وأبدى إعجاباً ذه المنجزات. ولكن مهما يكن من أمرن فإن نجاح هؤلاء كان نتيجة استعمال نوع من الأساليب العلمية البدائية. ومن ناحية أخرى فالعلم يعد أفضل من هذه التقاليد لأنه حقق نجاحاً أكبر منها. ويرجع فيرابند نجاح العلوم إلى هيمنتها على الأمور وهيمنتها على مصادر الدولة ومؤسسا ا، ولكن حقيقة الأمر أن هذه الطرائق الأخرى لم يستطع أن تحقق نجاحاً كما حققته العلوم التجريبية.[65] وهذا لا يمنع أن تكون الطرائق التي لا توصف عادة بأ ا علمية أنجح في بعض الحالات، وأنه ينبغي أن تعطى الفرصة المعقولة لإثبات ذا ا. إلاّ أنه يبقى من الأفضل أن يكون هناك منهج متكامل يوحد بين الأساليب العلمية وغيرها من الأساليب.

ونقدم هنا تعليقاً عاماً على المنهج العقلاني والمنهج التجريبي والصيغ المعاصرة لهذين المنهجين كالوضعية المنطقية ونظرية بوبر. يعتقد العقلانيون والتجريبيون ومن والاهم أن العقل والحس هما

---

[3] المرجع نفسه، ص 5.

[64] المرجع نفسه، ص 132-133.

[65] المرجع نفسه، ص 145-146.

المصدران الوحيدان للمعرفة، وبذلك يقْصون الدين بوصفه مصدراً للمعرفة. إن الإسلام يعد الوحي بجانب الحس والعقل مصدراً أساسياً للمعرفة، وهذا الاعتبار له ما يبرره. فالعقل والحس يقودان عبر الملاحظة والنظر (بتدبر عجيب صنع الخالق في الأنفس والآفاق وبتدبر معاني القرآن الكريم وقوة تأثيره في النفوس) إلى الإقرار بوجود الخالق، ويقودان عبر تدبر القرآن ودراسة سيرة الرسول ﷺ وشمائله إلى الإقرار بصدق الرسول ﷺ وصدق رسالته. فالمعارف كما يقول ابن تيمية منها ما يعرف بالشرع فقط كتسبيح الأشياء: ﴿وإِنْ مِن شيءٍ إلا يسبح بحمدِهِ ولَكِن لا تفْقَهونَ تسبِيحهم﴾ (الإسراء: 44)، ومنها ما يعرف بالعقل والحس فقط كالطب والرياضيات، ومنها ما يعرف بهما معاً كمعرفة ضرر الخمر مثلا. والمعارف التي تعرف بالعقل والشرع معاً قد تعضد بعضها بعضاً. فإذا عضت بعضها بعضاً فلا إشكال، أما إذا تعارضت فإنه يمكن درء التعارض على طريقة ابن تيمية على النحو الآتي.

أولاً: ننظر في ثبوت النص (أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة) فإذا كان النص غير ثابت عن الرسول ﷺ فحينئذٍ ينتفي التعارض.

ثانياً: إذا ثبت أن النص ورد عن الرسول ﷺ أو كان النص قرآناً فينبغي النظر في دلالة النص على حسب قواعد التفسير السليم، فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

ثالثاً: أما إذا كان النص ثابتاً ودلالته واضحة فعلينا حينئذٍ اختبار القضية العقلية؛ لأنها قد لا تكون صحيحة. فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفصيل بذكر الأمثلة.

فأما إذا تعذر التوفيق بهذه الطريقة فإن ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض.[66] فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنية، فينبغي قبول القضية الشرعية وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظناً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية، فعندئذٍ لا يكون هناك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق. أما درجة التيقن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة اليقين من النص (فالنص القرآني كله يقيني، ولكن السنة فيها اليقيني والظني والكاذب). وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة التعارض والمفارقات في فكر

لكتب العلمية، 1988م.

[67] هناك مفارقات (paradoxes) في المجالات المعرفي المختلفة، ففي الرياضيات هناك مفارقة رسل المشهورة وتسمى مفارقة المجموعات، وفي الفيزياء تحدث مفارقات تؤدي إلى أزمات، مثال ذلك نتائج تجربة "مايكلسون".

الإنسان ظاهرة عامة،[67] ولم يقف المفكرون مكتوفي الأيدي تجاهها بل عملوا على حلها. ومن ناحية أخرى فإن بعض المفكرين عما إذا كان العقل حاكماً على الشرع أم أن الشرع حاكم عل العقل، أم أن لكل مجالَ سيادته الخاصة. وإذا كان صدق الشرع وصدق الرسالة التي جاء ا محمد ﷺ يعرف بالعقل، فإن صدق الشرع في ذاته لا يتوقف على عقولنا، وليست عقولنا هي المصدر النهائي للمعرفة، فالمعرفة سواء كانت وحياً أو عن طريق العقل فإنما هي هبة من الله واهب كل شيء ومصدر كل شيء. ومن ناحية أخرى فإن العقل ينبغي أن يسلم بكل ما جاء به الوحي لأنه من العليم الخبير، بما في ذلك لأمور التي لم تتبين له الحكمة من ورائها. وينبغي أن يذعن لأمر الشارع دون نـزاع، إلاّ تبقى للعقل كما ذكرنا مهمةُ فهم الشرع والاجتهاد في بتين معاني وتطبيق أوامره وأحكامه. أما التوفيق بين العقل والنقل فينبغي أن يتم دون تكلف أو شطط أم تمحل، علماً بأن العقل يستقل بمعرفة بعض الأمور كما وأن الشرع يستقل هو أيضاً بمعرفة البعض الآخر.

التأويلية Hermenuneutics

نكتفي هنا بعرض وجهة نظر الفيلسوف الألماني غادامير (Gadamar) بوصفه أبرز ممثل للتأويلية. يبدأ غادامير بالسؤال الذي أثاره كانت: كيف يمكن أن يكون الفهم ممكنا؟ ولقد رفض موقف الموضوعيين، وقال بأنه ليس هناك حقيقة قائمة في الخارج مستقلة عن رؤية الإنسان تنتظر أن يكشف عنها بطرائق علمية معينة، وأننا لا يمكن أن نعرف قصد كاتب النص على سبيل اليقين، ولا معرفة الماضي كما كان. فالمعنى الذي نبحث عنه ليس مطابقاً لقصد الكاتب ولا قابعاً في النص ينتظر الكشف عنه، ولكنه نتيجة حوار بين النص ومفسره. ولا يمكن أن يدعي أحد أن فهمه للنص هو الفهم الصحيح الوحيد له. وواضح أن القول بأن مدلول النص من صنع المفسر يؤدي إلى فوضى في مجال القضاء وتفسير القوانين والنصوص الشرعية إذ إنه لا يمكن معرفة قصد المشرع بطريقة موضوعية.

المنهج التفكيكي Dconstructionism

يمثل هذا المنهج بعض اتجاهات ما بعد البنيوية (post-structuralism)، وهو منهج يهدف إلى بيان عدم اتساق بعض الآراء والمواقف الفلسفية، ويعتمد في ذلك على استخدام مفاهيم تعد شرعيةً داخل النظام المراد نقده.[68] ويعتمد المنهج التفكيكي على تحليل النصوص ومراجعة المفاهيم الواردة فيها دف الكشف عن التناقضات الداخلية في النص، وسلب الخصوصية عن

بعض مفاهيمه التي منحها إياه مؤلفه. ويهدف هذا المنهج أيضاً إلى الكشف عن المفاهيم المعارضة التي حاول النص أن يخفيها ويكتمها، والتي يفترضها النص نفسه في حقيقة الأمر، فمثلاً مفهوم العقل يستبعد ويقصي مفهوم العاطفة، ومفهوم التجريبي يقصي مفهوم العلوي. وهكذا يرى التفكيكيون أن النص يعمل ضد نفسه.[69] وعلى هذا يمكن القول إن المنهج التفكيكي يفيد في عملية النقد، ولكن كل نقد ينبغي أن يصحبه بناء معرفي وإعادة تركيب.

منهج إعادة التركيب

ينسب هذا المنهج عادة إلى هبرماز Habermas. فقد نذر هذا الفيلسوف حياته وجهده للدفاع عن مشروع الحداثة وتراث عصر الأنوار. فمشروعه يهدف إلى إعادة التفكير في جدل عصر الأنوار وإعادة كتابته.[70] فالإشكالية التي واجهته هي تفسير أمراض الحداثة –الاستبداد والاستخدام لأداتي للعقل- وفي الوقت نفسه تفسير إعجابنا بالمبادئ التي قامت عليها الحداثة: العقلانية والحرية والعدالة.[71] ودعا هبرماز إلى التوصل والحوار والفهم المتبادل والفعل القائم على التراضي مقابل شعارات النجاح والكفاءة والفعالية.[72] فمشروع عادة تركيب الحداثة عنده لا يتم إلاّ بنظرية في الاتصال، ونظرية الاتصال تقوم هي الأخرى على نظرية في اللغة. وقد اعتبر هبرماز أن غاية الاتصال هي التحرر.[74] ونحن نرى أنه ليس هناك اعتراض على منهج إعادة التركيب بصيغته العامة، إذ إن بعض الباحثين في قضية الأسلمة يعتقدون أن مشروع الأسلمة ليس رفضاً كاملاً للعلوم الغربية، ولكن إعادة تركيبها وفق ج إسلامي.

مذهب الشك

سنتحدث باختصار عن أنواع الشك، وجدوى فلسفة الشك. ومذهب الشك عموماً ينكر وجود أي نوع من المعرفة، وينكر أيضاً وجود أي مبررات للمعرفة.

Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. By.Robert Audi, p. 181. مرجع سابق.

[69] Mautner, Thomas (ed):, A Dictionry of Philosophy, p.93.

[70] Richard J.Bernstein , The NEW Constellation, Oxford: Polity Press , 1991,p.207.

[71] المرجع نفسه، ص 200.

[72] المرجع نفسه، ص 204.

[74] David Rasmuseen: Reading Habermas,Oxford U.K. Basil Blackwell, 1990,p.738.

أنواع الشك

أشار قاموس كمبردج[75] إلى أن الشك قد يكون كاملاً أو جزئياً، وقد يكون نظرياً أو عملياً، وقد يكون معتدلاً أو جذرياً، وقد يكون خاصاً بالمعرفة أو التبرير.

ويمكن أن نقسم الشك إلى الأنواع الآتية:

1- الشك المنهجي، وهو شك إيجابي. ويمثل هذا النوع من الشك بداية البحث في أمر من الأمور، وقد يكون المقصود به تأسيس المعرفة كما هو الحال عند ديكارت، وقد يكون المقصود به إعادة التركيب كما هو الحال بالنسبة لعدد من الفلاسفة المعاصرين.

2- شك مطلق كلي يؤدي إلى نوع من العدمية[76] (Nihilism)، وهو شك سلبي قد تمثله الفلسفات التفكيكية لما بعد الحداثة، وهو يقابل الشك العارض لأنه شك دائم وجوهري.

3- شك مرضي وهو يمثل نوعاً من العصاب كالشك المتكرر لشخص في كونه غسل عضواً من أعضائه أثناء الوضوء أم لا. ويحتاج هذا النوع من الشك إلى علاج نفسي، وقد يكون العلاج علاجاً إدراكياً (Cognitive).

4- الشك الذي يقصد به زعزعة معتقد الآخر وإرباكه، بغرض إضعاف فعاليته.

5- اشك النفعي الذي يعتقد صاحبه أنه ينال به سكون النفس والسعادة، فهو لا يثقف على نفسه بالتزام موقف معرفي معين.[77]

6- شك التوقف، وهو الذي يتوقف صاحبه عن إصدار حكم مخافة الوقوع في خطأ.[78]

7- شك بمعنى التصديق الذي لا يصل إلى درجة اليقين والاطمئنان.

جدوى فلسفة الشك

إن الشك المنهجي الذي يقصد به التحري لمعرفة الحقائق والوصول إلى معتقدات صحيحة، والذي يقصد به طلب الدليل لما نقول ونعتقد أمر مهم ومفيد. ومن ناحية أخرى فالشك في الأمور يكون مفيداً إذا لم يكن شاملاً لكل حقيقة. فالشك المطلق يشل الحركة ويمنع العمل؛ لأن كل عمل ينبين على اعتقاد ومعرفة، فإذا امتنع العمل وشلت الحركة توقفت الحياة. وقد ذكر

---

y,p.738.، مرجع سابق.

[76] Kurtz, Paul: The New Skepticism, New York: Prometheus Books, 1992,p.23.

[77] Audi, Robert(ed): Cambridge Dictonary of Philosophy,p.739.

[78] المرجع نفسه، ص 739.

هوكوي Hookway حجة مفادها أنه لا جدوى من الشك الفلسفي لأنه لا أثر لحديث الشاك فينا، وحاول بعد ذلك تبرير الشك المطلق. ولكنه في اعتقادي لم ينجح في ذلك إذ إنه لا خير في الشك لذاته، على الرغم من أنه قد تنجم من آثاره الجانبية منفعة معرفية بالعرض. فأصحاب الرأي القائل بعدم جدوى الشك الفلسفي المطلق يقولون: "على الرغم من أننا لا نستطيع الإجابة عن حجج الشكاك إلا أننا غير مقتنعين ـذه الحجج. فحجة الشيطان الماكر أو العقل الذي في حاوية ما هي إلاّ ألاعيب فلسفية لا طائل من ورائها، فلنترك هذه الألاعيب ولنجتهد في تحصيل العلوم المختلفة من فيزياء وهندسة وكيمياء وعلم نفس".[79] ولكن الكاتب نفسه ذكر أن الفلاسفة يجدون صعوبة في تطهير عقولهم من هذه الاهتمامات وواجهة هذه التحديات.[80] وأرى أن الفكر الشاذ والمنحرف قد يعتاد صاحبه عليه، وقد يحدث خللاً في عقله، وعندها يكون عليه أن يتخلص من هذا الخلل بكل وسيلة ممكنة. ومما يدعو للحيرة أن مفكراً عظيماً كالغزالي قد مر بتجربة الشك هذه، وكذلك أبو الفلسفة الحديثة ديكارت، ولكن مدة شكهما كانت محدودة. ولا بد أن نذكر هنا أن موضوع الشك لم يكن من أولويات البحث العلمي عند علماء المسلمين، فلم يقفوا عنده كثيراً، على الرغم من أن كتبهم تبدأ بذكر حجج الشكاك ثم نقضها. فقد كانت جهودهم منصبة في الحديث عن المنهجية وإنتاج المعرفة.

على أننا لا نستطيع أن نعلق كل الأحكام، ولا أن نراجع كل معتقداتنا؛ فقول بوبر: "إنّ كل قضية قابلة للتكذيب"، قول مقصود به النظريات العلمية، ولكن هناك من كان أكثـر جذرية، وهو الفيلسوف المشهور كواين Quine الذي قال: ليست هناك قضية يمكن أن تكون لها حصانة حتى ولو كانت قضية رياضية أو منطقية، أي أن كل ما تعارفنا على تسميته بالقضايا التحليلية يمكن أن يراجع. فكواين لا يعترف بالفرق بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. وقد يتساءل المرء كيف يمكن لأحد أن ينكر قانون عدم التناقض لأن إنكاره يقوض كل نظام، فإذا حوى النظام قضية ونقيضها فإنه يمكن أن يحوي أي قضية أخرى، فلا فحوى للخطاب ولا جدوى.[81] ولأن إنكاره ليس باختيارنا فقبول بعض القضايا يحدث لنا باضطرار. وتجدر الإشارة

Routlege, 1990,p.30.

[80] المرجع نفسه، ص 131.

[81] ذكر المرحوم علي سامي النشار أن منن مفكري الإسلام من رفض قوانين المنطق الأساسية مثل قانون الذاتية وقانون الثالـث المرفوع وقانون التناقض وهناك نقاش له مصداقية للقانونين الأول والثاني في مباحث فلسفة المنطق. (راجع كتابه المذكور سابقا).

هنا إلى أنه قد ظهرت في الآونة الأخيرة موجة من الشك متمثلة في فلسفة التفكيك (دريدا Derrida)، وعدم التحديد في المعاني (كواين)، والبرحماتية المحدثة (رورتي)، وفي الاتجاهات النسبية عموماً.[82] وهذه الاتجاهات قد تكون مفيدة في عملية النقد الذي ينبغي أن تعقبه إعادة التركيب.

النسبية Relativism

النسبية فلسفة ترفض القول بوجود حقيقة كلية، فليست هناك حقائق عالمية عن العالم والوجود، وليست هناك معارف عامة، بل هناك تفسيرات مختلفة للعالم. ويروق لبعضهم أن يسمي عصرنا هذا بعصر النسبية. وقد قال هؤلاء إ ا سمة عصر ما بعد العلم (الدين – الفلسفة أو الميتافيزيقا – العلم – النسبية والتعددية). ويبدو أن الفكر النسبي في نمو. ولقد وصفت الموضوعية والعقلانية بأوصاف غير حميدة، فهي تمثل في رأي بعضهم ضيق الأفق، والتعصب، والعنصرية والعرقية، والغرور، والسطحية، وعدم الأمانة العلمية، والتسلط والهيمنة، وعدم التسامح.[83]

ونقول إذا اتفق عرضاً أن اتصفت ا تمعات الغربية وفكر الحداثة ذه الصفات، فليس بالضرورة أن تكون هذا الصفات صفات لازمة وذاتية للعقلانية والموضوعية.

هناك نوعان من النسبية: النسبية الفكرية أو الإدراكية (cognitive) والنسبية الأخلاقية.[84] وسنشير إشارة موجزة إلى النسبية الإدراكية ثم نحلل تحليلاً غير مستفيض النسبية الأخلاقية.

النسبية الإدراكية

عرفت النسبية منذ العصر اليوناني، فقديماً اعتقد بروتاجوراس Protagoras بالتفسيرات المتعددة للعالم فقال قولته المشهورة: "الإنسان مقياس كل شيء". ولقد تجدد الاهتمام بالنسبية في عصرنا هذا نسبةً للاستكشافات الأنثروبولوجية وظهور ثقافات ما بعد الاستعمار على مستوى عالمي أرغم الآخرين على احترامها.[85]

ولقد تعددت اتجاهات الفلسفة النسبية في الآونة الأخيرة، فقد قال كون وفيرابند بنسبية النظريات والمناهج العلمية، وأكدا أنه لا توجد معايير علمية يمكن بموجبها أن نفاضل بين

of Philosophy,p.738.

[83] Harris, James: Against Relativism, Open Court, La Salle, Illinois, 1992,p.2.

[84] Audi, Robert, ed., The Cambridge Dictionary of Philosphy,p.690

[85] Harris, James F., Against Relativism,p.8.

النظريات والأطر والنماذج المعرفية والمناهج المختلفة، وأنه لا سبيل للمقارنة بين هذه الأطر. فالنظريات ليست قابلة للقياس بنفس الوحدات (Incommensurable). ولقد نشأت نسبيات في القارة الأوروبية على يدي دريدا (معنى النص غير محدد ونسبي)، وفوكو (المعرفة عبارة عن إرادة القوة). وهنا نسبيات نشأت في التقاليد الانجلو-أمريكية، أي تقاليد الفلسفة التحليلية التي تركز على المنطق والتحليل اللغوي، ويمثل هذا الاتجاه النسبي رورتي. وهناك نسبية المعاني (Semantic relativism) التي أشرنا إليها والتي نشأت على يدي كواين.[86]

النسبية الأخلاقية

هناك عموماً ثلاثة أنواع من النسبية الأخلاقية عبر عنها الفلاسفة المعاصرون في ثلاثة أطروحات: 1- أطروحة التنوع (Diversity thesise) أو النسبية الثقافية أو النسبية الوصفية، و2- النسبية المعيارية وأشار إليها هرس بأطروحة النسبية (Relativty Thesis)، و 3- أطروحة التسامح (Toleration Thesise).[87] فأطروحة التنوع تثبت حقيقة واقعة وهي اختلاف الأعراف الأخلاقية باختلاف ا تمعات واختلاف الأزمان. أما النسبية المعيارية فتقول بأنه ليست هناك حقائق أخلاقية كلية تصلح لكل ا تمعات، وأنه ليس هناك حق وباطل بالنسبة لقوانين الأخلاق. فالحسن والقبح والصحة والبطلان، كلها تعتمد على ما تواضع عليه مجتمع ما دون غيره من ا تمعات، وليس هناك طريقة تبين أن نظاماً أخلاقياً ما أفضلُ من غيره. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الأعراف الأخلاقية الصحيحة متعددة. فكل مجتمع ينبغي أن تكون له قوانينه الأخلاقية الخاصة به.

أما أصحاب أطروحة التسامح فيعتقدون أنه يلزم من التسامح القولُ بوجوب تعدد النظم الأخلاقية الصحيحة.

وتعليقاً على هذه الأطروحات، نرى أن الأطروحة الأولى تمثل حقيقة تجريبية. غير أن بعضهم أشار على أنه في بعض الأحيان تكون الاختلافات في السلوك الأخلاقي اختلافات سطحية وليست عميقة وحقيقية؛ لأننا إذا دققنا النظر نجد أنّ هناك اتفاقاً بين ا تمعات في المبادئ العامة والأساسية للأخلاق، وأن الاختلاف اختلاف في صور تطبيق هذه المبادئ

---

[86] نفسه، الفصل الثاني.

[87] Harris,C. E.:Applying Theories, California: Wsdsworth Publishing Company, 1992

[88] Harris,C.E.: Applying Moral Theories, p. 18.

الأساسية.[88] وعلى الرغم من وجود حالات تعضد هذه المقولة إلاّ انه يصعب تعميمها. أما نظرية النسبية المعيارية فإن اختلاف الناس بدل على بطلا ا، كما أن القول بالنسبية يجعل الحديث عن التقدم والتطور الأخلاقي غير ممكن، وكذلك يلزم من هاذ القول أن محاولات المصلحين لإصلاح مجتمعا م خاطئة. وفضلاً عن هذا فإن القول بالنسبية يجعل محاولات حل النـزاع بين ا تمعات المتنازعة غير ذات معنى. وفي ظني أنسب نشوء النظرية هو صعوبة وجود حجج عقلية نقطة مناسبة (Vantage point) منها يتم الحكم على جميع النظم الأخلاقية. ومن ناحية أخرى أعتقد أن موضوعي الأخلاق يمكن تأسيسها على نظام ديني صحيح، كما يمكن تأسيس النظام الأخلاقي ببيان موافقته لطبيعة الإنسان (هناك محاولات متعددة لإيجاد معايير تفضيل بين النظم الأخلاقية تحوي قدراً من الحقيقة منها نظرية المنفعة العامة ونظرية العقد). ونظرية الأخلاق الموضوعية تنقسم إلى نوعين: نظرية الأخلاق الموضوعية المطلقة وهي التي تقول إن هناك نظاماً أخلاقياً واحداً تحوي القواعد الأخلاقية الصحيحة؛ ونظرية الأخلاق الموضوعية المعتدلة التي تقول بأن هناك مجموعة من المبادئ الأخلاقية الثابتة التي تمثل اللّب والقلب للنظام الأخلاقي، وهي عالمية وواجب على كل مجتمع تطبيقها، وأن هناك مبادئ يمكن أن تختلف ا تمعات بشأ ا.[89] وهناك نسبية التطبيق، فقد يختلف تطبيق المبدأ الأخلاقي حسب ظروف ا تمعات وأحوالها.[90] فنسبية الظروف نوعان: النوع الأول يقول: إن بعض القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات، والنوع الثاني يقول: إن كل القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات.[91]

النسبية من منظور إسلامي

الإسلام دين عالمي، ورسالة لكل الناس في كل زمان ومكان، فيه مبادئ لا تتبدل ولا تتغير، وهي تمثل أساس الدين وأساس العقيدة. لكن هناك جانباً من الدين قد يختلف بشأنه ا تهدون نسبة لأن نصوص الدين في بعض الأحيان تقبل تفسيرات مختلفة، ويمكن أن تختلف بشأ ا الأفهام. وتعدد معاني النصوص يرجع إلى طبيعة اللغة التي اختار العليم الخبير أن تتنـزل ا رسالته. ومن جانب آخر هناك مصادر تابعة لمبادئ الإسلام وأحكامه، منها على سبيل المثال المصلحة والعرف، ومن شروط المصلحة ألاّ تعارض نصاً من كتاب وسنة . ولكن المصالح نسبية

---

f Philosophy,,p.690.

[90] المرجع نفسه، ص 690.

[91] Thomas Mautner(ed.): A Dictionary of philosophy,p. 153.

تتغير بتغير الأماكن والأزمان، وما يمكن أن يقال عن مبدأ المصلحة يمكن أ ن يقال عن مبدأ العرف وغيره من المبادئ الثانوية الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس صحيحاً القول بأن بعض الصحابة قد علّقوا بعض نصوص الكتاب والسنة وأوقفوا العمل ا بسبب تغير الأحوال أو بسبب أ ا صارت تعارض المصلحة (هذا القول وإنْ صح فإنه ينسف كل أحكام الشريعة بحجة أ ا صارت تعارض المصلحة، ولا يسعفنا القول بأن المصالح مستنبطة من عموم الشريعة وروحها)، وإنما كان السبب لتعليق تلك النصوص عدم تحقق الشروط الشرعية لتطبيق الحكم.

وقد شاعت في الآونة الأخيرة بين العلماء ودارسي العلوم الاجتماعية الفكرة القائلة بأن الافتراضات التي تقوم عليها هذه العلوم لا تقع في دائرة القضايا الموضوعية سواء كانت هذه الافتراضات متصلة بالقيم أو ذات طبيعة وجودية (أنطولوجية)، إذ إنه لا يمكن التفضيل بين الافتراضات المختلفة التي من هذا النوع. وهذا الموقف قد أراح الكثيرين منهم من عناء الدفاع عن القيم الإسلامية، فلكل واحد مطلق الحرية في اختيار القيم التي يريدها. وهذا لعمري يتنافى مع عالمية الإسلام والدعوة إليه بوصفه بديلاً لكل الأنظمة. هذا ولا يجوز أن يقال إن عملية التفضيل بين قيم الأنظمة المختلفة ليست من شأن عالم الاجتماع، كما لا يلزم من القول بعالمية الإسلام عدم التسامح أو عدم التعايش أو عدم احترام الغير. فإذا لم يظهر الغير عدواناً ينبغي أن نبره ونقسط ونحسن إليه، ولا يلزم من عالمية الإسلام عدم التنوع المشروع الذي يثري الحياة وا تمع.

تحفظات حول المنهج الكلي

لست ضد مدرسة الأسلمة التي عرفت ببحثها المتواصل للحصول على منهج يشـ ـفي الصدور ويريح النفوس، به تحل المشكلات ويسعد الجميع. ولست عياباً أقلّل من قيمة ا هودات العلمية والنتائج المعرفية التي أفادنا ا الباحثون عن المنهج فائدة عظيمة. ولست مؤيداً للعابثين أمثال فيرابند ولا أدعو إلى نسبية أو فوضى فكرية، ولست ضد مجهودات التقريب. ولكني أدعو إلى شيء من تواضع وواقعية. فالمحاولات المتعجلة التي تعمل على إقناعنا بأ ا وصلت إلى هذا المنهج أو أ ا ستصل بنا في المستقبل إلى نوع من اللوغريتم (Alogarithm) أو النسق الصارم ذي المبادئ البدهية (Axiomatic) من غير المؤمل أن تنجح بجانب أ ا تحوي أفكاراً اختزالية لا يمكن قبولها.

إن المنهج الكلي قد يضر بالعقل الناقد وقدرته على الإبداع، وينبغي ألاّ ننسى ما فعله المنطق الصوري الأرسطي الذي ساد قرابة ألفي عام. فقد افترض فيه إحاطة با ال تمكنه من حل كل المشكلات الأمر الذي ظهر قصوره ليس في مجال الاستدلال (Inference) عموماً ولكن في مجال الاستنباط (Ddeuction) الذي عني به أرسطو، وما فعلتها الوضعية المنطقية ليس ببعيد. فالمنهج الكلي يفترض تنظيم ا ال بطريقة مطلقة وإنشاء نسق مغلق في الأخلاق أو القانون أو غيرهما من ا الات. وتكون بنية هذا النسق مكونة من مبادئ كلية وقواعد عامة، ثم ترتيب هذه القواعد والمبادئ أو اختزالها في قواعد قليلة أو في قاعدة واحدة بطريقة قبلية، وذلك بغرض تفادي التناقضات، وهو أمر متعذر إن لم يكن مستحيلاً.

خاتمة

ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن غرضه في المقام الأول تعريف مناهج البحث الفلسفي وإبداء بعض التعليقات والملاحظات عليها من وجهة نظر إسلامية. وعلى الرغم من أننا عبرنا عن وجهة النظر تلك باختصار في بعض القضايا وفصلنا –نسبياً- في بعضها لآخر، فإننا نأمل أن تكون هذا التعليقات مفيدة وحافزة لمزيد من البحث.

ولا شك أنه إذا أردنا أن نعرض ونناقض وجهة النظر الإسلامية في قضايا المناهج الفلسفية بطريقة مناسبة ومتكاملة، فإن ذلك لن يتم في معرض الحديث عن فكر آخر.

أما البحث فقد انحاز إلى عقلانية معتدلة: عقلانية مؤمنة بالخالق وتنـزيله، متدبرة في وحيه، مجتهدة في فهمه وتطبيقه، مستخدمة العقلَ فيما يصلحها في دينها ودنياها. ولقد رفض الباحث فكر ما بعد الحداثة، ولكن أشار إلى أن هذا الرفض لا يمنع من الاستفادة من فكر ما بعد الحداثة والفكر المعارض للعقلانية السائدة، في محاولة إعادة التركيب.

ولا شك أن ما ذكره كون مثلاً من أن سيادة نظرية ما لا تتم بعوامل داخلية (مدى صدق النظرية) ولكن بعوامل خارجية(اجتماعية وسيكولوجية) أمر في غاية الأهمية، ويمثل جزءاً من الحقيقة لا يمكن تجاوزه. فمنهج التكامل المعرفي يحتم علينا رفض كل نظرية تخالف المعقول وقبول كل نظرية توافقه، ما دامت لا تخالف الوحي. ولا نحتاج أن ندلل على صدق نظرية عقلية تجريبية بنصوص من الوحي إلاّ من قبيل الاطمئنان وزيادة التوثيق. وبالطبع فهذا لا ينفي أثر الوحي الأساس في التكامل المعرفي (انظر حديثنا في التوافق والتعارض والاعتماد والاستقلال).

ثم إن كثيراً من المناهج (منهج التساؤل، والجدل، والمنطق، والشك المنهجي...) قد استخدمها علماء المسلمين، وكانت لهم محاولات لبيان أ ا يمكن استنباطها من القرآن الكريم. ومن هذه المحاولات محاولة الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم،[92] ومحاولة الدكتور زاهر عواض الألمعي في كتابه مناهج الجدل في القرآن الكريم.[93]

ولقد حاولنا نحن ذلك في حديثنا عن منهج التساؤل والشك المنهجي، وذكرنا أن هذه المناهج لا يمكن الحكم عليها إلاّ بعد تحديد مقصودها، وقلنا إن اختلاف علماء المسلمين في قبولها مشروع. ولقد كان لدينا تحفظات حول بعض المناهج خاصة البنيوية والمنهج الكلي. وأكدنا أن نظرية الاتساق يمكن قبولها إذا تم قبول النسق ككل، وأشرنا إلى إشكالية العلاقة بين العقل والنقل واقترحنا نموذجاً مبسطاً لحل تلك الإشكالية. واعتبرنا أن منهج الشك المطلق والنسبية المطلقة خارج ما يمكن أن يعد مناهج فلسفية، على الرغم من تداخل هذه الاتجاهات الفلسفية مع فكر ما بعد الحداثة. وتحدثنا عن النسبية من منظور 1404هـ، طبعة ثالثة.

لمية، بيروت، 1994م.

[93] صدر عن مطابع الفرزدق التجارية بالرياض (السعودية) سنة 1404هـ، طبعة ثانية.ن

مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية

محمد وقيع الله*

مدخل

هل يمكن وضع نظرية عليا لتحليل السياسات العالمية؟

هذا ما تتبارى لإنجازه أربعة مداخل كبرى في مجال تحليل تلك السياسات، يحاول كل منها أن يرسي ركيزة فلسفية كبرى، تستند إليها سلسلة من النظريات الوسطى والصغرى، ومجموعة من الافتراضات التي يمكن أن يجاب عنها من خلال مقولات النظرية العليا.

وإذا كانت السيطرة في مجال تحليل العلاقات الدولية، قد انعقدت للمنظور الواقعي الذي تضرب جذوره بعيداً في فلسفة ميكيافيللي وهوبز، بل يرجعها بعضهم إلى عهد توسيديد، إلاّ أنّ العقود القليلة الماضية قد شهدت بروز مداخل ثلاثة ظلت تقدم إفادات فلسفية تناهض مقولات المنظور الواقعي، وتمثل شبه انقلابات فكرية عليه. هذه المداخل الانقلابية هي على التوالي: المدخل العالمي، ومدخل رفض التبعية، والمدخل الديني.

وقبل أن نتحدث عن هذه المداخل بشيء من التفصيل، لابد أن نحدد ماذا نقصد بالنظرية العليا في تحليل العلاقات الدولية.

النظرية العليا[1] هي بمنـزلة المنظور الأشمل الذي تعالجُ من خلاله تفاصيلُ أحداث العلاقات الدولية، وهو منظور فلسفي في الأساس يستخدمه منظّرو السياسة العالمية لتحديد رؤيتهم للعالم،

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة الميسيسيبي بالولايات المتحدة الأمريكية 1404هـ/1994م؛ محاضر بجامعة أم درمـان الإسلامي (السودان).

[1] نستخدم مصطلح "النظرية العليا" هنا بمعنى مطابق لمعنى مصطلح Parading الذي أشاع استخدامه في الدراسات الاجتماعية فيلسوف العلوم Thomas Kuhn في كتابه الذائع: The Structure of Scientific Revolytions، الصادر عام 1962. وقد استخدم كون مصطلح Parading في أكثر من عشرين دلالة مختلفة. ولكنه في الطبعة الثانية من الكتاب عام 197، عـاد ليصفّي تلك الدلالات ويختصرها في دلالتين اثنتين: الأولى اجتماعية ثقافية، وتشير إلى مجموعة الاعتقادات والقيم وطرائق البحث

وما ينبغي أن يكون عليه، ويدل ما إذا كانت نماذج التحليل التطبيقية متوافقةً مع تلك الرؤية الكونية الشاملة أم لا. وأما تلك الرؤية الكونية فهي في غالب الأحوال "حقيقة غائبة" يكون عنها العلماء مجرد افتراضات واعتقادات ذات طابع تخميني حدسي.

وكل منظور يحاول أن يحدد طبيعة مناخ لتعامل الدولي" هل هي طبيعة فوضى راسخة الجذور، أم حالة تقسيم عمل دولي، أم حالة "تدافع" مستمر؟

ويدخل في مهمة ذلك المنظور تحديد وحدات التعامل الدولي الأساسية، وكذا إجراء عمليات فرز شاملة لأنواع المشكلات الدولية، وتحديد ما يقع منها في نطاق المشكلات الحقيقية الأصيلة التي تلازم الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وتشكل جزءاً من قَدره الحتمي الدائم: أهي مشكلات الحرب والسلام؟ أم هي مشكلات الظلم والاستغلال الاقتصادي؟ أم مشكلات البيئة وحقوق الإنسان؟ أم مشكلات الكفر والإيمان؟ أم هي شيء غير ذلك؟!

وإذا رجعنا مرة :أخرى إلى أسلوب التجريد، فيمكن أن نلّخص ما سبق ذكره في الآتي: إن جوهر "النظرية العليا" في السياسة الدولية يتمثل في إجابتها عن أسئلة ثلاثة هي:

1- ما هي طبيعة المناخ السياسي العالمي؟
2- ما هي وحدات التعامل الأساسية على المستوى العالمي؟
3- ما هي أهم المشكلات التي تستعصي على الحل وتسهم في تفجير الأوضاع العالمية؟

ولكل مدخل من المداخل الأربعة إجاباته المختلفة عن هذه الأسئلة، وهو اختلاف يتأتى من جهة انبثاقه عن مجموعة من المفاهيم الاعتقادية ا لجذرية. وإذا عدنا مرة أخرى إلى أسلوب التفصيل فيمكن أن نتعرف على ما تنطوي عليه هذه المدارس من مفاهيم وما يصدر عنها من استجابات. ولنبدأ حديثنا بتعريف هذه المداخل.

المدخل الواقعي (The Realist Parading)

لقد سلفت الإشارة إلى أنّ الفكر الواقعي ترجع جذوره إلى كتابات توسيديد وميكيافللي وهوبز وغيرهم من المفكرين الذين تميزوا بالصرامة والتشاؤم والتجافي عن المثالية. ولكن النهضة الحديثة للمدخل الواقعي في تحليل العلاقات الدولية، قد ارتبطت بالثورة على التيار المثالي الذي

المشتركة بين مجموعة كبرى من الباحثين في حقل معرفي ماز أما الدلالة الثانية فهي فلسفية ترى أنما= يسمى بالعلوم الطبيعيـة أو العلوم الخالصة، هي علوم مشبعة بالقيم الذاتية (Subjective)، وأ ا لذلك لا تستحق أن تسمى علوماً عقلانية بمعنى الكلمة لأ ا في الواقع مشروع غير عقلاني: (irrational Enterprise). راجع كتابه آنـف الـذكر مـن طبـع: the University of Chicago Presse, 1970, pp. 174-175.

ساد فيما بين الحربين العالميتين، أي في الحقبة نفسها التي تأسست فيها دراسة العلاقات الدولية بوصلها علماً متخصصاً مستقلاً في الجامعات الغربية.[2]

وقد نحا فريق المثاليين بدراسة العلاقات الدولية في ضوء القانون الدولي، منحى تأكيد مكانة العقل والأعراف والمؤسسات الدولية بوصفها أدواتٍ لمنع الحروب والصراعات. ولذلك فقد دعوا إلى عقد ولاء البشر لمصالح جماعية شاملة (common interests)، وذلك على العكس مما كان عليه الشأن من تأكيد أهمية مصالح الدولة القومية (National interests)، كما شجبوا ما يسمى بسياسة الأمر الواقع، وسياسة توازن القوى التي لم تحل دون اندلاع الحروب الأوربية، والحرب العالمية الأولى، التي كان لهيبها هو الذي أنضج فكر المثاليين.[3]

وقد انهارت آمال الواقعيين وانشجب تيارهم باندلاع حريق الحرب العالمية الثانية (1939-1944)، ثم انهالت نظريات مناقضة بدأت التأسيس الجديد للمذهب الواقعي. وكان ظهور كتاب السياسة بين الأمم: الصراع من أجل القوة والسلم،[4] لهانس مورجانثو، بمنـزلة البداية الصلبة لتأسيس نظريات جديدة من نوع مغاير، كُتِب لها أن تكتسح الساحة العلمية الأمريكية والبريطانية، وأن تؤثر تأثيراً بالغاً في مؤسسات صناعة قرارات السياسة الخارجية في الدول الغربية كافة.

ومنذ ذلك الوقت وحتى بداية الستينيات لم تزعزع أيةُ بوادر مغايرة[5] هيمنةَ المدخل الواقعي خاصة على صعيد تقاليده ومعاييره الجوهرية. وبدا أن أية دراسة خصبة ذات مغزى لا بد أن

---

[2] يزعم بعض المؤلفين أمثال أيكهارت كريبنهورف أنّ العلاقات الدولية بوصفها علماً قد انبثقت عن مؤتمر الصلح الذي أعقب الحرب العالمية الأولى (1919)، والأصح أن يقال إن دراستها على أساس أنها علم مستقل بالجامعات الغربية قد بدأت في ذلـك الأوان، لأن دراستها في الكتب بدأت قبل ذلك بكثير.

[3] أبرز مفكري المثاليين هو الأكاديمي والرئيس الأمريكي الأسبق ودرو ويلسون صاحب اقتراح إنشاء عصبة الأمـم، وألفريـد زيمرن صاحب كتاب The Leagueof Nations and The Rule of Law، الصادر في 1936.

[4] ظهر الكتاب في 1948. ولكن يمكن الإشارة إلى كتابين سابقين على هذا الكتاب مهداً لظهوره هما كتاب:
America's Strategy in World Politics: The United States and The Problem of Power
لمؤلفه:
Nicholas Jhon (Mcclur-Philip)، والآخر لمورجانثو نفسه بعنوان:
Scientific Man Versus Power Politics, Chicago Univirsty Press, 1946.

5 في تقدير هولستي –أحد كبار أئمة الواقعيين الكلاسيكيين المعاصرين- فإنه حتى عقد السبعينيات كانت التقاليد البحثية للمدخل الواقعي تهيمن هيمنة كاملة على كل الكتب الدراسية في العلاقات الدولية في الجامعات الأمريكية، راجع ذلك في:
Holsti, K.J. The Dividing Kiscipline: Hegemony and Diversity in International Theory (Unwin Hyman) Boston, 1985,p.11.

تنطلق من أرضية الواقعيين وتستلهم مسلما م الأولى. وبعد ذلك فلا مانع من التجديد، حتى وإن بدا في شكل انتقال نظري باهر، كذلك الذي قام به كينيث والتز الذي أسس مبدأ "الواقعية الجديدة" أو "الواقعية البنيوية"، وذلك في كتابه نظرية السياسة الدولية حيث جعل من علم الاقتصاد مرجعاً لعلم العلاقات الدولية، بدلاً عن المرجعية القديمة للعلوم السلوكية، وفيه كرس نظرية "الاختيار العقلاني" المستوحاة من علم الاقتصاد الجزئي (Microeconomics) أداةً للبحث عن الأسلوب الأمثل لاستخدام القوة لتحقيق الأهداف القومية، هذا فضلاً عن تحديثه لنظريات النظام الدولي.

المدخل العالمي (The Global Paradigm)

استمرت أفكار المدرسة الواقعية تمارس سطو ا ونفوذها في حقل العلاقات الدولية حتى مطلع السبعينيات حين تم تدشين المدخل العالمي بالكتاب الجامع الذي حرره كل من روبرت كوهين وجوزيف ناي بعنوان:Transnational Relation and World Politics.[6] وقد ضم الكتاب مجموعة من المقالات التنظيرية لنخبة جديدة تصدت لمواجهة المدخل الواقعي بتقاليده البحثية العتيدة، ومقولاته الصلبة، فضلاً عن مسلماته الفلسفية الأولى عن حالة الطبيعة الإنسانية. ولم تكد الدوائر الجامعية تستوعب مقولات ذلك المصنف الذي ظهر عام 1971م، حتى دفعت المطابع بأعمال تنظيرية وتأصيلية وتطبيقية عديدة لأقطاب ذلك المدخل منهم ستانلي هوفمان، ورتشارد مانسباش، وبيل فيرجسون، ودونالد لامبتر، وغيرهم ممن تأسست لهم مقاعد جديدة في أقسام العلوم السياسية بالجامعات الأمريكية، وأصبحو رموزاً بارزة في مجال التحليل السياسي الدولي.

وعلى الرغم من مناخ الحريات العقلية في الجامعات الأمريكية، إلاّ أن الواقعيين ما كانوا يتصورون أن تقوم دراسة العلوم السياسية على غير افتراضا م الأساسية عن طبيعة الإنسان، ومناخ الصراع الدولي، ومركزية أقضية الحرب والسلام. ولذلك فقد لاحقوا وحاصروا أية وجهة أخرى من التفكير السياسي على أساس أ ا خارجة عن نطاق الواقع والعقل، وتعرض عدد

هذا بينما يؤكد جون فاسكويز أن 90% على الأقل من الدراسات التي تنجز في حقل العلاقات الدولية في الولايـات المتحـدة تستخدم مسلمات المدخل الواقعي وتقاليده ومناهجه، راجع تفاصيل ذلك في:

Vasquez, John A.: The Power of Power Politics: An Empirical Evaluation of thr Scientific study of the Scientific study of International Relations, New Brunswick, N.J.(Rutgers University press) .1983,pp.162-170.

6 Keohane, Robert and Joseph Nye: Transnational Relation and World Politics Cambridge (Massachusetts): Havard University Press, 1977.

كبير من الجامعيين الجدد من تلاميذ كوهين وناي وأتباعهما للكثير من العقبات وهم في طريقهم إلى اقتحام الجامعات ومراكز البحث (Think thanks). ولكن كما يصل كل تيار أصيل عارمٍ إلى غايته، فقد استطاع تلاميذ كوهين وناي دفع كثير من العقبات، وورثوا الكثير من تلك المقاعد الدراسية التي نضدت للواقعيين، كما أصبح العديد من كتبهم مقرراتٍ دراسية في معظم أقسام العلوم السياسية.

وجاء تعيين جوزيف ناي في منصب مستشار وزير الدفاع الأمريكي لشؤون الأمن الدولي، ليشكل نقلة بعيدة في مجال الأفكار الموجهة للسياسة العالمية. وقد كان طبيعياً أن يأتي التعيين في ظل الواقع الدولي الذي أعقب اختتام فصول الحرب الباردة. وبذلك التعيين بدأ "العالميون" يتمكنون في نطاق مؤسسات صنع القرار، بعد أن حققوا نفوذاً لا بأس به في مجال التدريس الجامعي.

مدخل رفض التبعية (The Dependency Paradigm)

وعلى عكس ما يظن الكثيرون من أن مدخل التبعية –والأجدر أن يسمى بمدخل رفض التبعة- قد قام تماماً على أساس التراث الفكري الماركسي، فإن بعض منطلقاته لم تكن ماركسية، وبعضها ارتطم رأساً بمقولات ذلك التراث.

أبدى كل من ماركس وإنجلز تفاؤلهما بظاهرة تمدد الاستعمار الغربي، واعتبرا استعمار إنجلترا للهند، وفرنسا للجزائر، حدثين سعيدين يعجلان من نضج إمكانات الحضارة الغربية الرأسمالية، وبالتالي اختصار دورة حيا ا. ومن ناحية أخرى فقد اعتقد الفيلسوفان الكبيران أن البلدان الشرقية ستجني فوائد بنيوية ضخمة من جراء نـزوح الرأسمالية إليها. وباختصار فإن المسألة عندهما لم كن من قبيل مباريات حاصل الصفر حيث إن غُرم (أ) هو غُرم (ب).

إن بعض منظري رفض التبعية الكبار ما كانوا ماركسيين وإنما بنيويون من مدرسة الوكالة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية (ECLA) التي رأسها راؤول بريبيش Prebich، وكانت فحوى أفكارها أن تطور أمريكا اللاتينية يقتضي تحريرها من آثار الاقتصاديات الأجنبية، وذلك برفع مستوى الضرائب الجمركية، وإنشاء صناعات محلية تفضي إلى إمكان تحكم الدولة في توجيه اقتصادها، وشلّ سيطرة الطبقة البرجوازية المحلية، المرتبطة بالخارج، التي دأبت على رهن مصالح بلدا ا لصالح البلدان الرأسمالية الكبرى، وجعلها في حالة تبعية دائمة لتلك البلدان.

وقد التحق ذا النوع من التحليل بعض أقطاب مدرسة اليسار الجديد، أو من يسمون بالماركسيين الجدد، الذين انخلعوا عن جمود النظرية الماركسية، واستوعبوا بعض الحقائق المخالفة

لمقتضيا ا. ومن هؤلاء الكتاب: البرازيليون: دوس سانتوس، وأوكتافيو لاني، وهانيبال كوينجانوا، والف ويلي: رومولو بيتانكورت، والأمريكي: عمانويل وولرشتاين، ولعربي: سمير أمين، والأرجنتينيان: آرتورو فرونديزي، وهايا دي لاتور. وقد اشتقوا تنظيرا م من دراسات مسحية كثيرة، واستعاروا لفظة "التبعية" من كتاب لينين: **الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية.** ولينين نفسه كان قد استعار لفظة التبعية من شولوزه غفيرتينتز في كتابه عن الإمبريالية البريطانية الذي استنتج فيها "أن أمريكا الجنوبية ولا سيما الأرجنتين في حالة تبعية مالية للندن لدرجة ينبغي نعتها بأ ا تقريباً مستعمرة".[7] وقد طور لينين ذلك المفهوم، وقسم العالم على أساس ذلك إلى بلدان مستقلة، وبلدان في حالة تبعية على الرغم من أ ا مستقلة.[8]

المدخل الديني (the Religious Paradigm)

يستخدم قادة هذا التيار تصورات دينية في تحليل السياسة الدولية. وبالتأكيد فإن تأثير الدين في السياسة العالمية ليس أمراً جديداً، فمن قديم الزمان كانت التصورات والدوافع الدينية وراء أعمق الأحداث والتحولات السياسية العالمية (الفتح الإسلامي والحروب الصليبية، والحروب الأوربية في القرون الوسطى كأمثلة). ولم يكن إقصاء الدين عن الحياة السياسية خلال القرون الأخيرة حائلاً دون تسرب الدوافع الدينية إلى العمل السياسي، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين بروز الدوافع الدينية بروزاً واضحاً في العمل السياسي العالمي (نشوء باكستان وإسرائيل على أسس دينية كمثالين لذلك). وجاءت ظواهر الصحو الديني على صعيد الأصولية البروتستانتينية، والأصولية اليهودية، وعلى صعيد البعث الإسلامي، وعلى صعيد الدينين الهندوسي والكونفشيوسي مؤشراتٍ على تصاعد تأثير العالم الديني في السياسات العالمية.

وفيما يأتي نتعرف على مدخلين اثنين من المداخل الدينية:

أ- المدخل الأصولي الإنجيلي الأمريكي (The Fundamentalist Paradigm)

إن اليمين الديني الأمريكي وليد النـزعة المحافظة التي تصاعدت في أمريكا عقب الحرب العالمية الثانية، وتغذت بالعداء للشيوعية ومواجهة مظاهر "العلمنة" السياسية التي تجلت في النصف الأول من القرن العشرين.[9] ويضم اليمين الديني تنظيمات متنوعة مثل "الأغلبية

---

[7] نقلاً عن ف.لينين: الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، في ا لمد 22 من مؤلفات لينين الكاملـة، موسـكو: دار التقـدم، ص 388.

[8] المرجع السابق، ص 387=388؟

[9] Liberman, Robert. C and Robert Wuthmow. (ed): The New Christian Right: Mobilisation Legitimation: New York, Adline, p.18-21.

الأخلاقية"، و"التحالف النصراني"، و"اليمين الديني الجديد"، وشبكات تلفزيونية عديدة، هذا فضلاً عن المدارس، والجامعات، والكنائس، ويتمتع بشعبية ضاربة إذ تتجاوز قاعدته البشرية الأربعين مليون مواطن أمريكي،[10] ويحاول أن يسيطر على مقاليد السياسة الأمريكية، ليوجهها وجهةً جديدة تحكمها المسلمات الدينية الإنجيلية.

ويكاد هذا التيار أن يسيطر سيطرة كاملة على فكر الحزب الجمهوري، ولأفكاره صدى أيضاً في أوساط الحزب الديمقراطي. وقد كان له فضل دعم كارتر لانتخابات الرئاسة في 1976 بناءً على برنامجه الانتخابي الذي تبنى بعض أطروحات ذلك التيار، مثل تأكيده أن تأسيس إسرائيل المعاصرة تحقيق لنبوءات التوراة، وإعلانه انضمامه لطائفة "المولودين من جديد"، وهي من أشد الطوائف الأصولية تشدداً وتطرفاً. وقد حفظ كارتر الجميل لذلك التيار فبوأ قادته مراكز عليا في مجال تحليل السياسة الدولية، واقتراح البدائل التي تتخذ على أساسها القرارات.

وفي عهد الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان توالت سوابق مثيرة تمثلت في توجيهه مجلس الأمن القومي الأمريكي في 1982 لأن يستمع إلى تحليل في السياسة الخارجية من الزعيم الأصولي جيري فولويل الذي حدث أعضاء ا لمس عن حتمية الحرب النووية وبقية النبوءات والبشارات، وعن ضرورة استناد الاستراتيجية الأمريكية إلى هذه المرتكزات العقدية. كما استمع مسئولو التخطيط في البنتاغون إلى محاضرة أخرى شبيهة ألقاها عليهم الأصولي هالي لندسي مؤلف كتاب كوكب الأرض العظيم الراحل الذي سجل أعلى أرقام مبيعات الكتب في التاريخ الأمريكي، إذ طُبع أكثر من مائة طبعة ووزعت منه أكثر من 19 مليون نسخة. وهو الكتاب الذي عكف ريغان على قراءته وتبنى أطروحاته التي تؤكد مفاهيم اية الزمن وقرب الانفجار "الهولوكوست النووي" الذي سيشهده الجيل الحالي، وهو الجيل الذي سيكون آخر الأجيال التي يشهدها ذلك الكوكب.[11] وتواصل تقريب أولئك الأصوليين في عهد الرئيس بوش حيث استدعوا غير مرة، خصوصاً أيام حرب الخليج الثانية، لتحليل بعض قضايا السياسة العالمية ومناقشتها.[12]

---

[10] لتكوين فكرة متكاملة عن تنظيمات اليمين الديني الأمريكي ووسائله في الضغط على صناع السياسة الخارجية الأمريكية راجع الكتاب الممتاز: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني: دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية، للدكتور يوسف الحسن، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

[11] Lienesh, Michael: Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right Universety of New Carolina Press, Chapel Hill.1993,p.224

[12] راجع المقال المهم بعنوان: "God's Billy Pulpit"، بمجلة Time الأمريكية 1993/11/15، وقد تضمن استعراضـاً لنفوذ الأصوليين في عهد إدارة جورج بوش.

ب- المدخل الإسلامي (The IslAamic Paradigm)

لقد اتضحت الطبيعة العالمية لدين الإسلام منذ آيات التنـزيل الأولى، التي أشارت إلى أن رسالته مخاطبُ ا العالم أجمع. وفي إطار تعميم تلك الدعوة، كانت مخاطبات رسول الله ﷺ لقادة الدول والإمارات والممالك المختلفة، ثم جاء انتشار الدعوة الإسلامية خارج جزيرة العرب، وامتداد الفتح الإسلامي من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً، تجسيداً آخر لتلك الدلالة.

وقد نما فقه العلاقات الدولية مترافقاً مع تلك التفاعلات، وبلور الفقهاء المسلمون الذين اعتنوا بالتنظير لهذا الجانب مجموعاتٍ كبيرة من الاجتهادات، التي تحدد أهداف تل التفاعلات وضوابطها، في حالتي السلم أو الحرب على حد سواء. ويمكن اعتبار كتاب السير لمحمد بن الحسن الشيباني أول كتابٍ في مادة القانون الدولي، إذ إنه سبق في الظهور كتاب قوانين الحرب والسلام للهولندي هيوجو جرسيوس بأكثر من ثمانية قرون.

ولم تنفرد كتب السير والخراج، ولا كتب الفقه وحدها، بتسجيل الرؤى الإسلامية في قضايا العلاقات الدولية، وإنما توزعت تلك الرؤى في كتب التاريخ والتفسير ومقارنة الأديان وغيرها من الأعمال الموسوعية التراثية. ومع دخول العالم الإسلامي في أطوار التراجع والذبول طرأت علامات الضعف والضمور على فقه العلاقات الدولية المنطلق من النظرة الإسلامية، ثم خمد ذلك الفقه وجمد عندما فقد العالم الإسلامي إرادة المبادرة والتحرك، وسقط في قبضة الاستعمال.

وحتى بعد استقلال دول العالم الإسلامي، فإ ا قد ظلت أسيرةَ حالة القابلية للاستعمار، وعلاقات التبعية التي رسختها سنوات الاستعمار الطويلة. ولم تعمد تلك الدول إلى استلهام الإسلام إطاراً توجيهياً لعلاقا ا الدولية، ولذلك لم يسجل فقه العلاقات الدولية الإسلامي أي تطور يذكر، ذلك أن الفقه إنما ينمو مع مواكبته للواقع، وتتجمد حركته عند استبعاده عن محك التطبيق.

وجل الجهد المبذول حالياً في الكتابات الإسلامية عن العلاقات الدولية، يدور حول بعض الجوانب النظرية العامة، لا سيما الجوانب القانونية والأخلاقية المثالية. وحتى في هذه الجوانب ليست هذه الكتابات إلاّ مجرد إعادة صياغة لفقه السير القديم، أو محاولات لنقد القانون الدولي الحديث وتقويمه من وجهة نظر إسلامية. ويندر في تلك الكتابات –وهذا طبيعي0 وجود أبحاث ناضجة حول قضايا القوة النسبية والتحالفات والنظام العالمي، والعلاقات الاقتصادية العالمية، وحل النـزاعات، وغير ذلك من القضايا الحية في مسائل السياسة العالمية.

ولننظر الآن –بع هذا التعريف العام بمداخل تحليل العلاقات الدولية- في إجابات ك ل مدخل عن الأسئلة الثلاثة الكبرى عن مناخ العلاقات الدولية، ووحدات التعامل العالمين وأمهات المشكلات العالمية.

وحدات التحليل في السياسة الدولية

أ- مناخ التبادل السياسي العالمي

ورث الواقعيون نـزعة الشك العميقة لدى مكيافيللي، وهوبز، وروسو، الذين تصوروا أن حالة عدم الثقة هي الحالة التي تسود بين الدول، فلا أحد يثق بالآخر، ومن ثَم فلا بد أن يأخذ كلّ طرف احتياطاته تحرزاً لأي خطر أو هجوم من الآخرين، سواء أكانوا أصدقاء[13] أم أعداء. ولا يمكن، والحال كذلك، أن يثق حتى بإمكانية وفاء الآخرين ممن تدخل الدولة معهم في أحلاف أو مواثيق مكتوبة.

والمثال التقليدي الذي يورده هؤلاء هو مثال الصيادين الذين اتفقوا فيما بينهم على صيد غزال سمين كان كفيلاً بأن يقدم وجبة عشاء سخية تكفيهم جميعاً، فحاصروا الغزال وكمن كل منهم في مرصد أو منفذ ينتظر أن يفلت منه، بينما تفرغ بعضهم لمناوشته من الداخل. غير أن أحدهم رأى أرنباً صغيراً، حسب أنه سيكفي لعشائه منفرداً، وانشغل بصيد الأرنب، تاركاً مرصده لينفذ منه الغزال ويهرب، وضاعت بذلك الوجبة الجماعية لقاء الطمع الفردي لصائد الأرنب.

هذه هي صورة النظام الدولي الذي يمكنه –نظرياً- أن يحقق الأمن والرخاء للجميع طالما التزموا بمقتضياته. ولكن الواقع شيء آخر، إذ تنعدم فيه إمكانية تأسيس مثل ذلك النظام، وتكثر فيها احتمالات بروز أمثال صائد الأرنب، ممن يفكرون انطلاقاً من مصالحها الخاصة الآنية، ضاربة عرض الحائط بمصالح الآخرين، وبمصالح النظام الدولي بعيدة المدى.

ويؤكد الواقعيون أن هذا المثال هو المنطبق على تاريخ العلاقات الدولية، منذ أن تأسست الدولة القومية الحديثة بعد صلح ويستفاليا (1648م) الذي وضع حداً للحروب الدينية الأوربية. وعلى الرغم من أن تجربة العلاقات الدولية التي ينطبق عليها ذلك المثال إنما هي تجربة أوربية في

[13] كان ميكيافيللي يوصي "أميره" بأن يحذر أكثر ما يحذر من أي دولة أو إمارة يسهم في تقويتها، لأ ا حينئذٍ سـتنقلب عليـه بالعدوان. كما أوصاه بتجريد أي دولة أو إمارة يفتحها ائياً من السلاح وأن يجرد من السلاح حتى "الطابور الخامس" الـذي ساعده على الفتح، وأن يبقي الدولة الجديدة مجزأة خربة دون قلاع أو حصون، حتى لا تفكر في الثورة عليـه. راجـع نيقـولا مكيافيللي: الأمير، ترجمة فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982، ص 169.

الصميم، حيث لم تنضم إليها الدول الشرقية، وكذا الولايات المتحدة، إلا حديثاً جداً، ولم تكن تلك الدول سوى مجرد هوامش وملحقات للمركز الأوربي. إلا أنه قد طاب لمنظري المنظور الواقعي أن يجعلوا من تلك التجربة الأوربية نموذجاً للواقع الإنساني قاطبة، وأن يؤكدوا في غير ما تردد أن حالة الفوضى في بيئة العلاقات الدولية ستظل حالة أبدية، لأ ا مشتقة من طبيعة الإنسان في الظلم والطمع وعدم الثقة بالآخرين.[14]

ويحدثنا أحد رواد المدخل الواقعي، وهو هانس مورجانثو، عن طبيعة النظام الدولي فيقول إ ا تتألف من ست حقائق هي:

1- إن كل العلاقات السياسية تحكمها حالة الطبيعة الإنسانية الأولى التي لا تتغير.[15] وتجاهل هذه الحقيقة يؤدي إلى الإخفاق الفادح، سواء على مستوى التحليل العلمي للعلاقات السياسية، أو على مستوى العمل السياسي.

2- إن رجال السياسة يفكرون دائماً في اتجاه كسب المزيد من القوة السياسية.[16]

3- إن السياسة الدولية هي صراع في سبيل القوة، لأن القوة سبيل كل أمة من أجل البقاء والنمو، وتوازن القوى هو السبيل لإدامة السلم.

4- لا سبيل إلى تطبيق القوانين والمثل الخلقية في ساحة العلاقات الدولية، وذلك فيما عدا ما يتطابق من تلك القوانين والمثل مع مصالح الطرف الأقوى. ولذلك فإن على قادة الدول أن يركزوا على الاعتبارات الأمنية التي تصون مستقبل بلدا م لا على مجرد المطالب والقيم القانونية والأخلاقية.

---

[14] يعد توماس هوبز صاحب النفوذ الأعمق في أذهان المنظرين الواقعيين، وذلك بسبب البناء النظري المهيب لكتابه التنين (The Leviathan) الذي تحدث فيها عما سماه "حرب الكل ضد الكل"، قائلاً إن سعي الفرد المستمر طلباً للقوة يصطدم حتماً بسعي الآخرين، وذلك لأن كل فرد من أفراد ا تمع لا يضع اعتباراً لقيم أخرى تعلو قيمة القوة والخير الشخصي. فالخير ذا المفهوم القاصر هو كل ما يؤدي إلى رفعة الذات وانتفاخها با د. وأما الشر فهو كل ما يجهض تلك الأماني الشخصية، وي ورد المرء موارد الحرمان أو الدمار. وبناءً على ذلك لا يمكن أن تكون حياة الناس إلا حياة صراع ضار عنيف لا رحمة فيها ولا هوادة، ولا تضحية من فرد يقدمها في سبيل فرد آخر أو في سبيل ا موع. فالكل مهموم بطلب القوة والمال والرفعة وا د، وكل فرد مستعد لتدمير الآخرين إذا تضارب مسعاه مع مساعيهم. وهكذا فحياة الإنسان في حالة الطبيعة هي حياة الغاب في الصميم، ولا بد من وجود الدولة لحفظ الأمن. أما حياة الدول وتصارعها ف ي المسرح العالمي فهي أيضاً حياة الغاب في الصميم، وذلك مع فقدان المؤسسة الحاكمة للعالم.

راجع أفكار هوبز عن حالة الطبيعة وحرب الكل ضد الكل في:

Hobles,Thomas:theLeviathan,Cambridge:Cambridge University Press,1996,pp.88-90.

[15] "حالة حرب الكل ضد الكل".

[16] "Statesmen think and act in terms of interest definded as power''

5-يجب التفريق بين "الحقيقة" التي هي "القوة"، و"القيم" التي هي مجرد مثل "يوتوبية"، والاعتراف لكل أمة بمحصول قو ا فقط لا بمحصولها القيمي والديني والفكري، إلخ.

6-في تقويم الأحداث العالمية ينبغي أن تم بتحليل أمر واحد فقط هو: ماذا نتج عن ذلك التحرك السياسي من إضافة أو نقص بالنسبة لقوة الدولة التي قامت به؟[17]

هذه النقاط التي أوردها مورجانتو في مقدمة كتابه والتي تدور جميعاً حول فكرة القوة بوصفها هدف العلاقات الدولية ومحورها، وبوصفها هدف التحليل العلمي لهذه العلاقات، وبوصفها العملة السائدة في إطار التبادل الدولي، أصبحت بمنـزلة المتن الذي تولت شرحه بقية فصول الكتاب، وسائر كتب الواقعيين.

وإنما أُعطي موضوع "القوة" هذا التقدير الكبير بسبب ملاحظة الواقعيين غياب الحاكمية العالمية العليا التي يمكن أن تقوم بكبح الفوضى. ولذلك سمي المدخل الواقعي بمدخل القوة؛[18] حتى إذا جاء كينيث والتز بنظرية النظام الدولي (system theory of international politics)، فإن الأمر أصبح ينظر إليه على النحو الآتي:

إن شكل النظام الدولي يختلف اختلافاً بيناً عن شكل النظام الداخلي للدولة القومية. فهذا الأخير يقوم على سلسلة واضحة من القوانين والمؤسسات المتنوعة وعلاقات الرئيس بالمرؤوس، وبذلك تنضبط جميع الممارسات لتحقيق أهداف الدولة بناءً ونمواً. أما النظام الدولي فإنه يقوم على وحدات ومؤسسات مستقلة (soveregin states) لا تربط بينها علاقات رئيس ومرؤوس، فضلاً عن أ ا لا تحتكم إلى منظومة واضحة من القوانين ذات القوة النافذة. ولذلك فإن كل دولة تعتمد على نفسها في تحقيق أمنها في حالة شيوع الفوضى في العالم. ولا يعني شيوع الفوضى في النظام العالمي أنه يظل على حالة واحدة على الدوام، وإنما تصاب تلك الحال بتغيرات درامية هائلة كلما حدث اختلال في أقدار توزيع القوة. وعندها تتغير نوعية سلوك الدول الكبرى، ويتأثر تبعاً لذلك سلوك الدول الصغرى الخاضعة لولاءات الدول الكبرى وضغوطها ومصالحها. وفي النهاية فإن سلوك مختلف دول العالم يتأثر لا محالة بكل تغيير ثوري في معدلات توزيع القوة

17 Morgenthau, Hans: Politics Among Nations: The Struggle for Power and peace, New York: Khopf,1973,pp.4-15

18 من تسميات المدخل الواقعي الأخرى:

State-Centric, Realpolitik, the Classic Paradigm وكل تسمية تركز على صفة معينة في ذلك المدخل: إما صـفة تقديس الدولة القومية، أو صفة البعد عن المثالية، أو صفة القدم والعراقة حيث إنه أقدم المداخل المستخدمة في التحليل السياسـي العالمي.

النسبية بين الدول الكبرى. فهذا هو المتغير الوحيد الذي يؤثر في حالة فوضى النظام الدولي، وفي سلوك جميع الدول بلا استثناء.[19] ولذلك فإن تركيز نظرية العلاقات الدولية ينبغي أن يكون على قياس مقدرات الدول الكبرى وقو ا، لا على التغيرات التي تحصل بين مختلف الدول، فهي تغيرات مهما اتسعت فإ ا لن تؤثر في بيئة النظم الدولي.

وعلى عكس ما يرى الواقعيون فإن العالميين يؤكدون أن مناخ العلاقات الدولية هو أقرب إلى حالة الاعتماد المشترك[20] منه إلى حالة الفوضى والحرب. فهناك نوع من النظام الدولي آخذ في الاتساع والتكامل، وهو في طريقه إلى أن يفرض نفسه بوصفه نوعاً من العرف والقانون الدولي المقبول طواعية من جميع الدول.

ومرد إيما م ذا هو ملاحظتهم أن معظم اهتمامات الدول في سياستها الخارجية أصبحت تنصب على قضايا التطور التقني والاقتصادي، وذلك على حساب القضايا الأمنية، مما أدى إلى بروز مناخ من التفاهم والتعاون بين الدول، وإلى التخفيف من حدة الاستقطاب والاستعداء فيما بينها.

وتبدو حالة الاعتماد المشترك أكثر ما تبدو على الصعيد العسكري، متمثلة في حالة الردع النووي المشترك، حيث تعتمد كل دولة من الدول النووية على الأخريات، لترسيخ حالة منع استخدام الأسلحة النووية. وتلك غاية استراتيجية مشتركة بين كل الدول التي تمتلك السلاح النووي، تدعو إلى انتهاج سياسة مشتركة باتجاه تقليص ميزانيات الصرف العسكري وخفض سباق التسلح.[21]

ويعتقد العالميون أن مثيلاً لتلك الحالة على الصعيد الاقتصادي يمكن أن يتحقق مع تواصل التطور التقني في وسائل الإنتاج والاتصال، الأمر الذي سيقود إلى تشابك حقيقي في المصالح

---

19 Waltz, Kenneth: Theory of International Politics, New York: Random House,1979,pp.88-99

20 يعرف الاعتماد المشترك بأنه الحالة التي يعم فيها تبادل المنافع الأمنية والتجارية والخدمية، والثقافية... إلخ، بين الدول؛ فكلما زاد ذلك التبادل تعمقت حالةُ الاعتماد المشترك، وكلما تقلص التبادل زادت خسائر الأطراف المعتمدة عليه. لمزيد من مناقشة مفهوم الاعتماد المشترك راجع:

Keohane, Robert, And Joseph Nye:Power and Interdependence:World Politics in Boston: Little Brown ,1977,p.15.-Transision

21 - Hass,Ernst B: The Obsolence of Planet Earth,New York: Van Nostrand Co.,1971,p. 406.
Sprout, Harold and Margrate Sprout: Toward a Politics of Planet Earth, New york: Van Nostrand Co., 1971, p.406.

الدولية، وانفتاح كامل للأسواق القومية لتجارات الدول الأخرى وبضائعها، ويقلل بالتالي من دواعي التوتر واحتمالات اندلاع الحروب.[22]

ولكن العالميين يعودون بعد ذلك ليؤكدوا أن تلك الخطوات لا تكفي للقضاء على كل ملامح الفوضى، فالنظم العالمية لا تزال هشة وستواصل الدول الكبرى الخروج عليها. كما يقر العالميون بأن العنف سيتمادى بسبب اشتعال النـزعات الإثنية والقومية، وتأجج الدعوات الأيديولوجية المطالبة بالتوزيع العادل للقوة والثروة بين دول العالم.

ويعتقد العالميون أيضاً أن التقدم الاقتصادي حتى لو ساد العالم بأكمله، لا يمكن أن يقوم تلقائياً ببسط السلام، ولا يمنع الانفجارات العسكرية الخطرة، ولكن يمكن توطيد أسس السلام ببذل مزيد من الجهد تجاه ضبط التسلح، وتشييد مزيد من مؤسسات التعاون على المستوى الدولي، ووضع مجموعات من الإجراءات والقوانين الكفيلة بحسم النـزاعات، ورصد طويل الأمد لمصادر مالية ضخمة بغرض مساعدة الدول الصغيرة اقتصادياً، وتأمين أوضاعها عسكرياً.[23] وعلى العموم فالمطلوب هو "إخضاع" السياسة العالمية لإطار مؤسسي، وإعطاء المؤسسات المنبثقة عنه نفوذاً أكبر لقيادة العالم نحو آفاق الاعتدال والتعاون والسلم والرفاهية.

ويرى هؤلاء أنه يمكن منذ الآن البدء بتشييد النظام الدولي، وأن الوقت الحالي هو الوقت الأنسب، بسبب ما انتهى إليه وضع العالم فعلاً من مستوى معقول من الاعتماد المشترك.[24] وينصح خبراء السياسة العالمية "العالميون"، بأن تستثمر الولايات المتحدة هذا الوضع لترسيخه عالمياً، وأن تستبعد وهم دوام الهيمنة الأمريكية على شؤون العالم وهو الوهم الذي طفقت تبشر به طائفة مرموقة من الدعاة الواقعيين.

وهكذا فعلى الرغم من وجود خلافات جوهرية بين الواقعيين والعالميين إلاّ أن ثمة بعض نقاط اتفاق تجمع بينهم فيما يتصل بالنظر إلى طبيعة النظام الدولي. أما منظرو رفض التبعية، فإ م يقفون بعيداً عن كل من الواقعيين والعالميين؛ وذلك لأن نظر م مستمدة من مقدمات فلسفية

---

[22] Rose Lrance, Richard wan: "Trade and Interdependence" in Interdependance and Conflict in World Politics, edited byjames N.Rosenau et al (A Vebery) Brookfield, 1989,1989,p.49.

[23] Hoffman, Stanely: Primacy or World Order:American Foreign Policy Since The Cold War ,New York :Mc Graw –Hill,p,190-191.

[24] يؤكد العالميون أن مساعي الاعتماد المشترك على الصعيد العالمي، جاءت متساوقة مع حالة الطبيعة الإنسانية الأولى التي هـي أصلاً حالة تعاون وتعاضد على الرغم مما شاب الجو العالمي من تراث الحروب. والمبادئ الفلسفية التي يعتمدها هـؤلاء في هـذا الشأن مستمدة من ديفيد هيوم الذي ناقض فكرة هوبز القائلة بأن النظام والأمن لا يتحققان إلاّ خوفاً من سلطة الدولـة . وفي رأي هيوم فإن الإيمان بالنظام والأمن ينبع من نوازع الإنسان الغريزية. راجع:

Hume David: A Treatise of Human Nature, London:Book III of Morals, Fontana/Collins,1974.

مختلفة تمام الاختلاف، ولذلك لم تعد قضايا الحرب والسلام محل تركيز منظري رفض التبعية، فهي عندهم قضايا هامشية أو مجرد أعراض للمرض الأصلي الذي ينصب تركيزهم على معالجته. هذا المرض هو مناخ التبادل السياسي العالمي الذي تسوده ظاهرة تقسيم العـمل الدولي بين بلدان "المركز" و"الهامش" و"شبه الهامش"، وهو التقسيم النابع من طبيعة النظام الرأسمالي العالمي، القائم على تركيز رأس المال في المركز، وهي الوضعية التي أدت تاريخياً إلى حدوث الاستقطاب الحاد في النظام العالمي.[25] ففي مراحل تاريخية منفصلة خلال القرون الأربعة الماضية، مكّن ذلك النمو الإنتاجي دولاً منفردة من الوصول إلى مركز الهيمنة العالمي منها: هولندا في منتصف القرن الثامن عشر، وبريطانيا في منتصف القرن التاسع عشر، والولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن العشرين. وفي اعتقاد وولرشتاين فإن التفوق الاقتصادي –لا العسكري- لتلك الدول هو وحده الذي أهلها لمراكز الهيمنة على النظام العالمي.[26]

وفي مراحل تاريخية معينة انحدرت بعض الدول كإسبانيا والبرتغال من مقام "المركز" إلى مقام "شبه الهامش"، كما استطاعت دول أخرى كهولندا أن ترقي إلى مقام "المركز". ولكن نسبة لتأصيل نظام تقسيم العمل الدولي، لا ينتظر أن يتكرر ذلك المثال في هذا العصر. وإلى أمد غير منظور سيظل مناخ التبادل العالمي محكوماً بظاهرة تقسيم العمل الرأسمالي، وسيظل مجموع الدول النامية، ومن بينها بقايا الدول الاشتراكية، محكوماً بشروط تقسيم العمل الدولي، وهي الشروط التي تضعها الدول الغنية للتعامل مع الدول الفقيرة، وهي معاملات لا يمكن أن تخرج عن قاعدة مباريات حاصل الصفر، حيث يكون التخلف "أو تقدم التخلف" (حسب اصطلاح فرانك قونديز) الوجه الآخر لعملية التطور، أي أن تطور المركز لا يعني إلاّ مزيداً من إفقار بلاد الأطراف واستنـزاف مقدرا ا.[27]

25 Wallerstein, Immannel: the Politics of the World Economy, New York: Cambridge. Uiv. 1984, p.28.

26 Wallerstein, Immannel: Historical Capiatlism, Norfolk: Thetford Press, 1983, p.58-59.

27 من بين منظري هذا المدخل ينفرد فرناندو كاردوسو بتأكيد ن النظام الرأسمالي الدولي يمكن أن يحدث أثراً تنموياً إيجابيـاً في بلاد الأطراف، ولكنه في هذه الحالة يفيد فقط تلك الطبقات البرجوازية المرتبطة بالخارج، ويمكن أن يفيد أيضاً مستخدمي تلـك الطبقات من العمال والفلاحين. ولكن المحصلة النهائية لذلك النمو تكون في غير مصلحة القطر وصناعاته الوطنية غير المرتبطـة برأس المال العالمي، فينشد القطر للخارج كلما تغلغل فيها رأس المال الأجنبي، ثم يصبح للشركات عابرة القارات نفوذ شبه علني في سياسة ذلك القطر.

راجع مقاله: "Dependency and Developmentin Latin America", New Left Review, July/ August 1972, pp.82-95.

وأما منظرو المدخل البروتستانتي فيرون أن مناخ العلاقات الدولية إنما هو مناخ الصراع الدائم، ولكنه صراع العقائد، لا صراع المصالح القومية كما يرى الواقعيون. وفي مجال الصراع العقائدي على هذا المستوى، يستصحب الأصوليون مجموعة مفاهيم قدرية لا تحمل النقاش، أهمها مفهوم " اية الزمن" الذي كان قد نحته من قدي أوغسطين، ثم سطا عليه هيجل، وشحنه بمضامين علمانية ذات طابع قومي، وواصل المهمة نفسها لبراليون آخرون آخرهم فرنسيس فوكوياما في حديثه عن ايه التاريخ عقب سقوط الاتحاد السوفييتي. ولكن جاء الأصوليون أخيراً ليستخلصوا مفهومهم السليب، ويستخدموه في معناه القديم.

وفي تقدير الأصوليين فإن التاريخ البشري يسرع الخطى نحو اياته بطريقة قدرية لا تحكمه فيها عوامل سياسية ولا اقتصادية، وإنما تجره عوامل قدرية نحو الفصل الخاتم، فصل الصراع الدامي والمعارك المهلكة التي ستتمخض عن جيل الخلاص الذي سيمسح أوضار الشرك والعلمانية ويجلب عهد السلام الأبدي.

وهكذا فإن بيئة النظام العالمي ستظل بيئة الصراع الدائم والشر المستفحل، وليس ثمة أملٍ للسلام قبل انتهاء المعركة العظمى التي يسمو ا أحياناً بـ "الهولوكوست النووي"، وأحياناً باسمها التاريخي "هرمجدون"، وهي المعركة التي ورد عنها خبر واحد فقط في الكتب المقدسة، يقول إ ا تقع في آخر الزمان في أرض إسرائيل، ويسيل فيها الدم لمسافة 200 ميل من القدس، وتتحطم على إثرها كل مدن الأرض بالسلاح "النووي"؛ حتى إذا بدا الجنس البشري وكأنه قد تحطم عن آخره، ظهر المخلّص "المسيح" الذي سيجهز على بقايا الشر، ويصون حياة المؤمنين، ويصنع من بني إسرائيل أقوى دعاة الخلاص والإيمان.[28]

تلكم هي خلاصة آراء الأصوليين حول مناخ الصراعات الدولية، وهي آراء مستخلصة من الكتب الدينية، وخاصة "سفر الرؤيا"، وقد خضعت لتأويلات وتنـزيلات على أحداث كثيرة في هذا العصر، وربطت جميعاً بمسألة اية الزمن وتدمير الأرض. وقد غلب الجانب الدينية

---

28 Halsell, Grace: Prophecy and Politics: Militant Evanglists on the Road to Nuclear War, Connecticut: Lawrence Hill & Co., Westview, 1980,p.30، وراجع أيضاً:

Robertson Pat The New World Order, Dallas (texas), World Publishing,1991,p.225.، ويمضي بابـت روبرتسون ليحدد موعد تلك المعركة بأنه سيكون في 29 أبريل 2007م، وهو اليوم الذي يوافق الذكرى الأربعمائـة لإنشـاء مستوطنة كيب كينيدي بأمريكا، والذكرى الأربعين لاحتلال القدس عقب حرب الأيام الستة، ويوافق كذلك عيد ميلاده هـو السابع والسبعين!!

القدري فيها على الجانب التحليلي السياسي، حتى أطلق عليها أحد علماء السياسة المعاصرين اسم "سياسات يوم القيامة".[29]

وأما في الإسلام فإن القرآن الكريم يقرر في وضوح أن مناخ العلاقات الدولية، إنما هو مناخ الصراع والتدافع الدائم بين الأمم والأقوام. فهذه هي الصفة التي ميزت تاريخ الإنسان منذ القدم، إذ ظلت تجمعاته وتكتلاته في حالة صراع وتدافع دائمين، هما صراع وتدافع بين الحق والباطل والخير والشر. ولا تمثل صراعات المصالح القومية، أو الطبقات الاقتصادية، سوى صور مصغرة أو أنواع محدودة من جملة ذلك الصراع؛ وتاريخ الإنسان بنحو عام هو تاريخ الأديان السماوية. و"إذا نظرنا إلى التاريخ من زاوية حضارية نجد أن تاريخ العالم كان سجالاً بين الحق والباطل، بين الهدى والضلال، بين الإسلام [مجمل الرسالات السماوية] والشرك، في دورات لا تتوقف".[30] ولم يخل أي عهد من عهود تاريخ البشر من صورة من صور ذلك الصراع، "فمع آدم كان إبليس، ومع قابيل كان هابيل، ومع إبراهيم النمرود، ومع موسى فرعون، ومع عيسى اليهود".[31] وفي كل حين كان الخير يدافع الشر، ويناهضه، ويقوض شيئاً من سطوته وسلطانه على البشر، وذلك هو مصداق قول الله تعالى: ﴿ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ِببعضٍ لَفَسدتِ الْأَرض﴾ (البقرة:251)، وقوله تعالى: ﴿ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ِببعضٍ لَهدمت صوامِع وبِيع وصلَوات ومساجِد يذْكَر ِفيها اسم اللهِ كَثِيراً﴾ (الحج: 40).

ومن أدق ما جاءت به نصوص القرآن الكريم، تقريرها حتمية التمايز والتفرق بين بني الإنسان، وذلك مثلما في قوله تعالى: ﴿وأَنزلْنا ِإلَيك الْكِتاب ِبالْحق مصدقاً ِلما بين يديهِ ِمن الْكِتابِ ومهيمِناً علَيهِ فَاحكُم بينهم ِبما أَنزلَ الله ولا تتبِع أَهواءَهم عما جاءَك ِمن الْحق ِلكُلٍ جعلْنا ِمنكُم شِرعةً ومِنهاجاً ولَو شاءَ الله لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً ولَكِن ِليبلُوكُم ِفي ما آتاكُم فَاستبِقُوا الْخيراتِ ِإلَى اللهِ مرجِعكُم جمِيعاً فَينبئُكُم ِبما كُنتم ِفيهِ تختلِفُونَ﴾ (المائدة:48)، فهذا نص صريح في دلالته على أن الله تعالى لم يشأ أن يجعل الناس أمة واحدة، ولذلك كثرت بين البشر الشرائع والمناهج، ابتلاءً للناس، ودعوة لهم لاستباق الهدى والخير.

---

29 Jorstad, Erling: The Politics of Doomsday: Fundamentalism of the Far Right, Nashiclle (Tenn): Abingdon Press, 1970.

30 خفاجي، عبد الحليم: حوار مع الشيوعيين في أقبية السجون، المنصورة: دار الوفاء، 1399-1979م، ص 203.

31 مكي، حسن: "المرتكزات التاريخية والفكرية لإقامة نظام عالمي صهيوني صليبي"، مجلة الإنسان (تصـدر بـباريس)، شـوال 1412هـ/1992م، ص 8.

وهذا النص تظاهره نصوص أخرى تؤكد وجود تلك الظاهرة في طبيعة التمدن الإنساني، منها قول الله تعالى: ﴿... ولا يزالُونَ مختلِفين . إلا من رحِم ربك ولِذَلِك خلَقَهم﴾ (هود: 118-119)، وقوله تعالى: ﴿وكَذَلِك فَتنا بعضهم بِبعض لِيقُولُوا أهؤلاءِ من الله علَيهم مِن بيننا﴾ (الأنعام:53).

فهذه الآيات تقرر عدم إمكان توحد الجنس البشري في عقيدة واحدة، وبذلك يكون الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقر بحتمية التمايز، ويكل عن دعوى قسر البشر جميعهم على منهجه، كما فعلت جميع الحضارات السالفة من لدن الحضارة اليونانية، التي عمل داعيتها الأكبر الإسكندر المقدوني على تعميم قيمها وأفكارها على البشرية قاطبة، وما فعله أباطرة الرومان في فتوحا م التي حاولوا فيها إعطاء القانون الروماني حاكمية على جميع البشر، وما فعلته الكنيسة في محاولا ا فرض النصرانية بالسيف، وما جرى في العصر الحديث من محاولات الشيوعية فرض نفسها أيديولوجية للمستقبل وإلى آخر الدهر، وما دعا ويدعو إليه المفكرون الليبراليون اليوم من دعاوى اية التاريخ بما انتهت إليه القيم الفلسفية الليبرالية، وما يبذله قادة الدول الرأسمالية الغربية من محاولات لتعميم القيم الرأسمالية على بقية دول العالم.

لكن الإسلام مع إيمانه بواقع التدافع، لا يعمل على فرض إرادته على الجنس البشري أجمع، بل يقدم نفسه دين هداية، ولا يتجه إلى استئصال الأديان أو الأفكار الأخرى، ويكتفي بعرض نفسه في أجواء الحوار، ولا يستعين بالقوة أو "الجهاد" إلا لحماية حقه في البقاء وللمحافظة على وضع الحريات الدينية والفكرية في العالم. وفي هذا يقول المفكر الإسلامي المرحوم محمد جلال كشك: إن "إرادة الله ماضية في استمرار التمايز والتعدد وحماية حرية الإنسان في الاختيار، بدفع الناس بعضهم ببعض. ورسالة المسلم في هذا العالم هي تنفيذ هذه الإرادة الإلهية، [و] إعلاء كلمة الله، ومقاتلة كل حركة أو نظام أو عقيدة تحاول أن تعترض إرادة الله، بأن تفرض على الناس عقيد ا".[32] وهو يرى أن الدين ألزمنا بأمرين: 1- الجهاد لحماية حق الاختيار وحسم كل من يفتئت هذا الحق؛ و 2- الإيمان بحتمية التمايز والتصدي لأي محاولة لإلغائه، وتنتهي مهمة المسلم دائماً بتبيين الرشد من الغي، وكل يختار لنفسه ما يشاء. ويعقب أستاذنا محمد جلال كشك على ذلك قائلاً: و"وجهة نظرنا إذاً في فلسفة الجهاد أنه ليس حرباً صليبية أو تبشيرية تستهدف هداية

[32] محمد جلال كشك: خواطر مسلم عن: الجهاد، الأناجيل، الأقليات، القاهرة: دار ثابت، 1405هـ/1985م، ص 23.

الجنس البشري ولا تحريره، بلهو رسالة المسلمين لحماية حق الاختيار، [و] حماية التعدد والتميز، [و] التصدي لمحاولات فرض العقيدة أو النظم بالقوة على الناس".[33]

فالجهاد الإسلامي إذاً هو مدافعة لاستبداد الباطل وافتئاته على حرية العقل الإنساني. والمسلم لا يبدأ الباطل بقتال حتى يستبد ويطغى على حيز الحريات، الذي هو حيز طبيعي، تستوجب مصادرته المدافعة بالحق. وذلك هو مدلول التعبير القرآني، فالباطل يبدأ بالقتال دائماً والمسلم يدافع بالحق: ﴿ولا يزالُونَ يقَاتِلُونكُم حتى يردوكُم عن دِينِكُم إِن استطَاعوا﴾ (البقرة: 217).

وعلى الرغم من تقرير هذه الحقيقة التي هي بمنـزلة قانون أبدي من قوانين الصراع، فإن الإسلام يبدي حرصه الدائم على السلم. بل إنه يفترض أن السلم هو حالة الأصل في علاقات المسلمين مع غيرهم، وذلك حتى يبادرهم ذلك الغير بالحرب. يبدو ذلك واضحاً في نصوص القرآن التي تدعو إلى السلم، وتمنع المسلمين من ابتدار العدوان، وتنهى عن رد العدوان بأكثر مما يتطلب الأمر. فالأصل في الإسلام هو حالة السلم، وهو الأصل المنبثق من حالة الإنسان الفطرية، ومن كو ا "ليس شريراً ولا سيئاً في أصل فطرته، بل هو معد إعداداً خاصاً، جسداً وعقلاً، ووجداناً وشعوراً، وإرادة حرة، جعله جديراً بحمل رسالة التكليف، وقادراً على تحقيقها، بتزكية نفسه... لتتم له الاستقامة".[34]

وهذا ما تقرره نصوص القرآن في مثل قول الله تعالى: ﴿لَقَد خلَقْنا الْإِنسانَ فِي أَحسنِ تقْوِيم﴾ (التين:4)، وقوله تعالى: ﴿فَأَقِم وجهك لِلدينِ حنِيفاً فِطْرت اللهِ الَتِي فَطَر الناس علَيها لا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ﴾ (الروم:30)، وقوله ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه" (رواه البخاري في كتاب الجنائز، ومسلم في كتاب القدر، ومالك في الموطأ).

فالفطرة الإنسانية في أصلها فطرة خير، والشر طارئ عليها، وإذاً فحالة السلم هي الأصل، والشر إنما يطرأ على حالة السلم، ولا يطغى عليها طغياناً كاملاً بحيث يصبح هو الأصل.

---

[33] المرجع السابق، ص 34. ولمزيد من تحليله لمفهوم الجهاد راجع كتابه الوجيز القيم الجهاد ثورتنا الدائمة، نشـر دار المختـار الإسلامي بالقاهرة.

[34] الدكتور فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، ص 110.

ويدعو القرآن –في آيات كثيرة- أتباعه للمحافظة على حالة السلم متى وجدت،[35] والسعي إليها متى فقدت، والعمل على إقرارها ولو بشن الحرب على المعتدي، الذي يهدم حالة السلم. يقول الله تعالى: ﴿وقَاتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ الذِين يقَاتِلُونكُم ولا تعتدوا إِن الله لا يحِب الْمعتدِين﴾ (البقرة:190)، ويقول: ﴿وقَاتِلُوهم حتى لا تكُونَ فِتنةٌ ويكُونَ الدين لِلهِ فَإِن انتهوا فَلا عدوانَ إِلا علَى الظالِمِين﴾ (البقرة:193)، ويقول: ﴿فَمنِ اعتدى علَيكُم فَاعتدوا علَيهِ بِمِثْلِ ما اعتدى علَيكُم﴾ (البقرة: 194)، ويقول: ﴿يا أَيها الذِين آمنوا ادخلُوا فِي السلْمِ كَافةً ولا تتبِعوا خطُواتِ الشيطَانِ إِنه لَكُم عدو مبِين﴾ (البقرة:208)، ويقول: ﴿وإِنْ جنحوا لِلسلْمِ فَاجنح لَها وتوكلْ علَى اللهِ إِنه هو السمِيع الْعلِيم﴾ (الأنفال:61)، ويقول: ﴿ولا تقُولُوا لِمن أَلْقَى إِلَيكُم السلام لَست مؤمِناً تبتغونَ عرض الْحياةِ الدنيا فَعِند اللهِ مغانِم كَثِيرةٌ﴾ (النساء: 94)، وهذه النصوص –كما هو واضح- تمنع الحرب لغير ما سبب. فابتغاء عرض الحياة الدنيا، "أو مصالح الدولة القومية"، ليس سبباً مشروعاً لإشعال الحرب. فالقتال الحق إنما هو في سبيل الله، وطلباً لمغانم الآخرة، وليس في أي سبيل آخر، ولا طلباً لأي عرض أو غَرضٍ آخر.

إن السلام هو الإطار الصالح لتبليغ دعوة الإسلام، وهو الإطار الصالح لحياة البشر وتطور العمران. وفي ظل السلام يدعو الإسلام إلى التعاون والبر والقسط: ﴿لا ينهاكُم الله عنِ الذِين لَم يقَاتِلُوكُم فِي الدينِ ولَم يخرِجوكُم مِن دِيارِكُم أَنْ تبروهم وتقْسِطُوا إِلَيهِم﴾ (الممتحنة: 8)، وهكذا فإذا لم يقع الاعتداء والفتنة والنفي، فإن مناخ العلاقات الدولية يتهيأ للتبادل الإيجابي في مجالات الفكر، والعلم، والتجارة، والحركة، والسياسة، سواء في إطار اتفاقيات ثنائية، أو جماعية، أو في إطار منظمات عالمية مقصود ا تحقيق النفع الإنساني العام. "فإن البشر مهما انتشروا في أقاليم الأرض، أو تحيزوا جماعاتٍ وطنية، أو كتلاً قومية، فإن الأرض إطار واحد يقتضي علاقة وثيقة بين الناس، وإن الإنسانية فطرة واحدة تدعوهم إلى الائتلاف".[36]

[35] يرى الدكتور صبح المحمصاني –في كتابه القانون والعلاقات الدولية في الإسلام (الطبعة الخامسة)- أن كلمتي السلام والإسلام إنما اشتقتا من مادة لغوية واحدة، بمعنى الاستسلام التواؤم مع سنة الله في الأنفس والآفاق. نقلاً عن: فهمي هويدي: مواطنون لا ذِميون، القاهرة: دار الشروق، 1405ه/1985م، ص 229.

[36] حسن الترابي: أصول فقه العلاقات الخارجية، الخرطوم: المكتب السياسي للجبهة الإسـلامية القوميـة، 1408ه/1988م، ص3.

وإذا كان المدخل الواقعي يقرر أن الأخلاق ليس لها حساب في مجال التبادل السياسي الدولي،[37] فإن الإسلام يقرر غير ذلك. فللمسلمين مجموعة قيمٍ ملزمة، يستصحبو ا في تفاعلهم عبر محيط التبادل السياسي العالمي؛ ولا يجرمنهم عداء قوم أو شنآ م ألا يلتزموا ا. بل يجب عليهم الالتزام ا، حتى ولو لم يلتزمها الأعداء، وقد التزمها المسلمون فعلاً حينما اخترمها الخصوم. ولذلك فقد اندهش المؤرخون الغربيون كثيراً من التزام صلاح الدين الأيوبي تلك المُثُل في مواجهة من لم يرعوا في جيشه إلا ولا ذمة. ولم يسع مجيد خدوري -من المعاصرين- إلا أن يعترف –على الرغم من تحامله- بأن القانون الدولي الإسلامي يقف أحياناً في صف خصوم المسلمين، ويرعى مصالحهم على حساب مصلحة المسلمين. وأخيراً فقد كتب تروي توماس مقارناً بين اتفاقية جنيف لمعاملة أسرى الحرب (POWS) ومقررات الفقه الدولي الإسلامي، قائلاً إن اتفاقية جنيف تقرر وجوب معاملة أسرى الحرب حسب سجون الدولة التي تأسرهم، وهي اتفاقية مثالية، وقلما عمِل ا في تاريخ الحروب الحديثة. ولكن في التاريخ الإسلامي رأينا أن ما يعنيه التشريع الإسلامي قد طبق فعلاً؛ وكان الجند المسلمون يعاملون أسرى الحرب ويطعمو م –حسب وصية رسول الإسلام- أفضل أنواع الطعام، بينما يكتفي الجند بما دون ذلك، ولا يكلفو م بالأعمال الشاقة، ولا يطالبو م بدفع تكاليف الإطعام والإيواء عند إطلاق سراحهم.

إن اتفاقية جنيف تطالب بأن تتم معاملة أسرى الحرب بالمثل. وفي حالة إخلال إحدى الدول بتلك المعاملة، فقد أعطت الاتفاقية الدولة الأخرى حق المعاملة بالمثل. ولكن كتب السير تقرر أن على المسلمين أن يلتزموا، ولو من جانب واحد، بالاتفاق الحسن، بغض النظر عن التزام العدو أو تجاوزه للاتفاق، وذلك فيما عدا حالة الاسترقاق، إذ هي الحالة الوحيدة التي يجوز فيها التعامل بالمثل.[38]

هذا هو الفرق بين النظرة الإسلامية للحالة الإنسانية، وبين التيار الأصولي الإنجيلي الذي لا يرى قيمة للإنسان إلاّ إذا اعتنق الأفكار الأصولية. إن الإسلام يؤمن بحالة التدافع ولكنه لا يسعى لفرض عقائده قسراً على الناس، وذلك على عكس التيار الأصولي الإنجيلي الذي يؤمن بحالة الاقتحام والحرب سبيلاً لفرض عقائده الدينية على ا تمع العالمي.

---

[37] وكذا تقرر بعض الأديان (في صور ا المحرفة الراهنة) أن النصفة والبر ليسا من قواعد المعاملة بين أتباعها وأتباع الأديان الأخرى. وإلى ذلك أشار القرآن الكريم: ﴿قَالُوا لَيسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران: 75). وفي الواقع فإن ما أملى عليهم ذلك، هو نفسه ما أملى على الواقعيين قولهم إنه ليس عليهم في الضعفاء سبيل!!.

[38] Thomas, Troy S: "Prisoners of War in Islam: A Legal Inquiry", The Muslim World,January 1997,p.52.

ب- وحدة التعامل على المستوى العالمي

يعتقد الواقعيون أن وحدة التعامل على المستوى الدولي هي الدولة القومية لا غير، وهي قد ظلت كذلك منذ اختتام الحروب الصليبية الأوروبية بحرب الثلاثين عاماً التي تمخضت عنها اتفاقية صلح ويستفاليا عام 1648م، التي أ ت وجود الإمبرطورية الرومانية، وقوضت السلطة العالمية التي كانت متجسدة في سلطان البابا الذي كان أشبه بحكومة عالمية على مستوى أوربا، وأ ت شتات "دول المدينة" (City states)، والمقاطعات الصغيرة التي تناثرت بالمئات على الجغرافية الأوربية. وكان نتاج تلك التحولات الحاسمة ظهور الدولة القومية ذات السيادة[39] (Sovereign states) بوصفها وحدة سياسية ذات فاعلية على المستوى القومي الداخلي وعى المستوى الدولي كذلك.

وجاءت تطورات القانون الدولي لتضفي مزيداً من الشرعية على الدولة القومية الوليدة، حيث تم تبادل الاعتراف بترسيم الحدود على خريطة أوروبا المستحدثة، كما تم تقنين التبادل الدبلوماسي. وشهد التاريخ الأوربي لأول مرة ظاهرة البعثات الدبلوماسية الدائمة المقيمة في السفارات، وساعد تأجج المشاعر القومية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على إضفاء مزيد من الشرعية والاعتراف بكيان الدولة القومية، حتى إن الفكر الهيجلي في مسايرته لتلك المشاعر القومية الملتهبة أفضى إلى الاعتراف بالدولة القومية إلهاً يحدد مسيرة الجنس البشري وصيرورته.

إن المؤثر الأكبر في اتجاهات العلاقات الدولية إنما هي الدولة القومية، ولا يعتبر قادة تلك الدول إلاّ مجرد ممثلين لدولهم، ولا ينظر للمنظمات الدولية إلاّ على أ ا تكوينات صورية تستمد قو ا من اشتراك الدول في تسيير شؤو ا. فالدولة هي الكيان الوحيد المستقل الذي يملك المشروعية القانونية كما يملك مصادر القوة[40] التي تمكنه من تنفيذ إرادته.

[39] لا يعني ذلك بالطبع أن الدولة القومية كانت مجرد نتاج أو تطبيق لبنود صلح ويستفاليا؛ والأصح أن يقال إ ا ولدت بوصفها نتاجاً لمخاض تاريخي طويل، حيث إن بعض صورها كانت قد تبلورت فعلاً في بعض البلاد قبل 1648، وجاءت تلك البنـود القانونية لصلح ويستفاليا لتكريس شرعية الوجود ولتأكيد الأعراف المتبادل بترسيم الحدود.

[40] يفيض الواقعيون عادة في تفصيل مصادر القوة القومية ويتفننون في ابتكار وسائل قياسها، وهناك عدة مراكز بحث تحـاول أن تنجز مشروعاً ضخماً بإعداد سجل تاريخي شامل يتتبع نمو قوة كل دول العالم منذ القرن السابع عشر. والمصادر الـتي عليهـا التعويل في موضوع قوة الدولة القومية هي: الشخصية القومية، والمصادر الطبيعية، والقوة الاقتصادية، ومستوى التسليح، وتعداد السكان، ومستوى التقدم العلمي والتقني، والموقع الجغرافي، ونوعية القيادة السياسية؛ هذا فضلاً عن استراتيجية السياسة الخارجية للدولة، وقدر ا على تكوين أحلاف تدعم موقعها.

ويدعى منظرو المذهب الواقعي أن نموذج الدولة القومية سيستمر بشكله الحاضر إلى أمد غير منظور، ليس بسبب عجز الإنسان –أو التاريخ- عن ابتكار كيان سياسي آخر، وإنما بسبب وجود الدولة القومية ذاته، الذي يشكل عقبة تشل أية محاولة لابتكار بديل عنها أو تحقيقه. وهكذا يصل الواقعيون الذين يصرون على تبني مناهج البحث العملي التجريبي (Empirical) إلى تبني مثل تلك الآراء ذات النـزعة الحتمية المثالية، التي تضفي على كيان الدولة القومية قدرة خالدة، وتجعل منها وحدة التحليل، وقوة التأثير التي لا منازع لها من قريب أو بعيد.

وأما العالميون فيرون أن الاتجاه نحو مزيد من التعاون الدولي والاعتماد المشترك، ينفي مقولة أن الدولة القومية هي وحدها وحدة التعامل. صحيح أن الدولة القومية ستستمر فاعلاً أساسياً في ساحة العلاقات الدولية. لكن ثمة تطورات عظمى جعلت نفوذها يتناقص إلى حد بعيد. وصحيح كذلك أن الدولة القومية التي تأسست في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت تحتكر التأثير على صعيد العمل الدولي، بسبب ما تمتعت به من القوة والاكتفاء الذاتي، وبسبب ما قد حصل من التعادل في القوة بين تلك الدول. ولكن هذه الوضعية ما لبثت أن تأثرت بالتداخل العميق بين مصالح ا تمعات البشرية. وكما يقول جيمس روزناو فإن كثيراً من الأحداث العالمية قد غدت تزعزع مفهوم سيادة الدولة واستقلالها بصنع قرارا ا. فكثير من "القرارات التي تتخذ من دولة معينة تؤثر بلا شك في سياسات دول أخرى. وبينما كانت قرارات الدولة في الماضي تحد بحدود جهازها السياسي، فإن جذور الحياة السياسية لأي مجتمع الآن، يمكن إرجاعها لتأثيرات واهتمامات بأحداث تقع في البلاد الأكثر بعداً عنه".[41]

وفي مقابل تضاؤل سلطان الدولة وتقلص وظائفها، انبثقت وحدات تأثير فاعل في محيط العلاقات الدولية، كبعض الشركات عابرة القارات، وبعض المنظمات الاقتصادية العالمية، كصندوق النقد الدولي، البنك الدولي، ومنظمة البلدان المصدرة للنفط (الأوبك)، وا موعة الأوروبية، وبعض حركات التحرر القومية التي أسسها بعض اللاجئين الذين أخرجوا من ديارهم، وبعض الحركات الدينية ذات الامتدادات العالمية كالكنيسة الرومانية الكاثوليكية، والحركات الإسلامية، والأصوليتين الإنجيلية واليهودية، وبعض المنظمات العالمية كالأمم المتحدة ووكالا ا المختلفة، وبعض التحالفات الدولية ذات الطابع الإغاثي والإنساني كالصليب الأحمر

---

[41] انظر مقدمة روزناو بعنوان:

"Political Science in a Shrinking World"، لكتاب:

Linking Politics, edited by James N.Rosenau, New York:Free Press,1989, p. 2.

الدولي، ومؤسسات البحوث المتخصصة كمؤسسة فورد، التي تمول وتوجه البحوث الاجتماعية في كثير من بلدان العالم، وشبكات الإعلام الدولية (مثل CNN)، وحتى بعض الأفراد ذوي النفوذ (مثل الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر) الذين يمارسون نفوذاً مقدراً في التفاعلات الدولية.

ولئن افتقدت هذه المنظمات صفة الاستقلالية وميزة الحدود الجغرافية، إلاّ أ ا أصبحت ذات اقتدار مالي ضخم، وكفاءات إدارية عالية، وبرامج عمل واضحة ومحددة، وقد تراكمت لديها على مدار العقدين الماضيين خبرات هائلة في مجال العمل على النطاق العالمي.

إن اختراق هذه المنظمات لإطار الدولة القومية في مجال العمل السياسي العالمي، إنما هو بشير بسيادة مبدأ الاعتماد المشترك، والسعي لتحقيق أغراض التمدن البشري الذي تلتقي فيها شعوب البشرية قاطبة، عبر شبكات من المنظمات والاتحادات العالمية، المخصصة لخدمة أهداف سياسية، واقتصادية، وثقافية، وخدمية، ودينية. ويجادل بعض أقطاب المدخل العالمي مثل هربرت سبيرو وريتشارد مانسباك بأن على محللي السياسة العالمية أن ينظروا إلى العالم وهو مظلّل بشبكات كثيرة معقدة من المنظمات العالمية التي يتخصص كل منها في خدمة أهداف بعينها، مطلوبة لأجل التقدم البشري المتكافئ على صعيد السلم، والأمن، والاقتصاد، والرخاء، والتلاقي الثقافي، وتكامل القيم الإنسانية. وهي أهدف لا تتأهل الدول القومية بطبيعتها لتحقيقها، لأ ا تنظر دائماً إلى المصالح الخاصة الضيقة المدى، ولذا فلا بد أن يوكل تحقيق هذه الأهداف إلى منظمات دولية عابرة للقارات. وهكذا تصبح وحدة التحليل الأثيرة لدى العالميين هي ا تمع الدولي بأسره، بما ينتظمه من دول قومية، وشركات متعددة الجنسيات، وغير ذلك من الوحدات التي استعرضنا طرفاً منها قبل قليل. فهذه الوحدات والتشكيلات وأشباهها تمثل نسقاً متنامياً، تأثيره في توجيه العلاقات الدولية أكبر بكثير من التأثير المفرد للدول القومية.

وأما منظرو رفض التبعية فإ م يختلفون حول تحديد وحدات التعامل العالمي، ولكنهم يتفقون على اتخاذ "النظام الرأسمالي العالمي" وحدةَ تحليل كبرى تكيف سلوك مختلف الدول في العالم، بما فيها الدول الاشتراكية (أو ما تبقى منها على الأصح). ولا مجال للتحرر من قبضة هذا النظام ما لم تلم به كارثة تحطم آلياته التي يتحكم ا في ا موع البشري،[42]

[42] يتنبأ وولرشتاين بأن الكارثة التي ستلحق بالنظام الرأسمالي العالمي ستنجم عن نجاحات هذا النظام نفسها، واتجاهه إلى زيـادة الإنتاج بأكثر من الطلب، لأن قرارات زيادة الإنتاج يتخذها في الغالب أفراد هم أصحاب رأس المال، بينما يمكن لقرارات الطلب

أما الدول القومية فإن سلوكها يتكيف دائماً بما تفرضه عليها ضغوط النظام الرأسمالي العالمي وإملاءاته، ومن ثمّ فلا يمكن اعتبارها وحدة تعامل ذات تأثير أصيل في العمل السياسي العالمي؛ هذا فضلاً عن أ ا –ابتداءً- مجرد واجهات للطبقات الاقتصادية المحلية، التي أنشأ ا بغيرة استخدامها في تحقيق مصالحها الخاصة.

ويميل بعض منظري رفض التبعية إلى اعتبار الشركات العابرة للقارات وحدة تأثير وسطى متفرعة عن النظام الرأسمالي العالمين إذ إ ا أحد الأعمدة الكبرى لذلك النظام. ويميل منظرون آخرون إلى اعتبار الثورة العابرة للقارات "الثورة العالمية"، والاتحادات العمالية العالمية... إلخ بمنـزلة وحدات تأثير يتوقع أن تسفر نشاطا ا عن تطور مستقبلي يغير وجه النظام العالمي.

ويميل المنظرون الأصوليون الإنجيليون إلى اتخاذ "ا تمع الديني" وحدة تحليل أساسية للسياسية العالمية، وا تمع الديني هو مجتمع عابر للقوميات، لا ينحصر في دولة قومية، ولا في تجمع شعبي بعينه. فمثلاً يوجد ما يقرب من 250 مليون أرثوذكسي في العالم يشكلون مجتمعاً عابراً للقارات يمتد من روسيا، فبلغاريا، فصربيا، فرومانيا، فقبرص فاليونان وغيرها. أما المليار ونصف المليار مسلم فتتقاسمهم دول كثيرة على محور طنجة –جاتكرتا وسواه، ويتوزع ا تمعان الكاثوليكي والبروتستانتي على مختلف قارات الدنيا.

إن الدولة القومية لا تشكل وحدة التحليل المُثلى، ولا يصح استخدامها إلا بقدر ما تمثل مجتمعاً دينياً بعينه كا تمع الإسرائيلي مثلاً. ولا يشير الأصوليون إلى النظام الرأسمالي العالمي إلا بقدر تمثيله للمجتمع الديني النصراني، ولا إلى الاشتراكية إلاّ على أ ا رديف للكفر. ولا يشار في الخطاب الأصولي إلى الصين إلاّ على أ ا تمثل الحضارة الكونفشيوسية وأهل "يأجوج ومأجوج" المستعلين على قيم الغرب،[44] ولا إلى الهند إلا بوصفها موطن الهندوسية العنيدة المتأبية على التبشير المسيحي.

فا تمع الديني هو أعلى وحدات التحليل، التي انتهى إليها خط الزمن الصاعد من مستوى (الأسرة)، إلى مستوى (القبيلة)، إلى مستوى "دولة المدينة" وإلى مستوى "الدولة القومية"، ثم إلى مستوى "ا تمع الديني العالمي" أخيراً.

أن تحدد بقرارات سياسية، ومن هنا ينشأ التناقض بين (فوضى) الإنتاج و(تنظيم) الطلب، الأمر الذي سيلجم النظام الرأسمـالي، ويحد من أرباحه، وقد يصيبه بالكساد، أو يقعِده ائياً عن التطور. راجع تفاصيل ذلك في :

Wallerstein, Immannel:The Politics of The World Economy, New York:Cambridge Univ.press1984,p.103.

44 Liensch, Michael: Redeeming America,p.224.(مرجع سابق).

وأما على مستوى الفكر الإسلامي فيمكن إقرار وجود نوعين من وحدات التعامل ذات التأثير في محيط السياسة العالمية: النوع الأول: ذو طابع قيمي (nomative)؛ والثاني، ذو طابع عملي (empirical). فالنوع الأول حدده الفقه الإسلامي انطلاقاً من مواقف تلك الوحدات تجاه الإسلام ودولته، وأما النوع الثاني فتقره الملاحظة العملية والبحث العلمي. وسنعطي هذين النوعين من وحدات التعامل والتأثير تعريفاً موجزاً.

أولاً: التقسيم القيمي (Normative Classification)

لقد تحدث فقهاء الإسلام القدامى عن ثلاثة أنواع من وحدات التأثير، وذلك بناءً على نوع علاقة تلك الوحدات بالمسلمين. وأضاف بعض الفقهاء المعاصرين نوعاً رابعاً لتلك الوحدات. وهذه الوحدات هي:

1- **دار الإسلام:** وهي الوحدة الإقليمية[45] التي تسيطر عليها عقائد الإسلام وقوانينه. وقد ذكرنا أ ا وحدة إقليمية، لأ ا تقوم بالضرورة على رقعة أرضية محددة، ولكنها تختلف عن الدولة القومية في أ ا لا تقوم على جنسية محددة، وهذا لا يمنع أن تتطابق حدودها مع حدود انتماءات قومية بعينها، لأن القومية بإمكا ا أن تتوافق ولا تتعارض مع الإسلام. ولكن الدولة الإسلامية لا يسعها أن تكون مجرد دولة قومية، تقوم فقط على تلك الانتماءات والولاءات، وإنما تقوم على الانتماء للإسلام والولاء له. وهو بمثابة الجنسية والقومية في هذه الحال.

ويمكن كذلك أن تتطابق حدود الدولة الإسلامية، مع الحدود القائمة حالياً لدول العالم الإسلامي، فهذه الحدود وإن كانت مصطنعة، فليس ثمة ما يمنع من الاعتراف ا، طالما أن الدولة التي تقوم في نطاقها تقوم بحق الإسلام وتنهض برسالته.

---

[45] في بحث عن موضوع "الصحوة الإسلامية والدولة القطرية" يرى الدكتور حسن الترابي أن أصول القرآن والسنة منـذ عهـد دولة المدينة كانت تعالج قيام دولة إقليمية، لا تطابق حدودها حدود الملة، وأن قضايا الموالاة، والنصرة، والهجرة طرقت جميعاً في هذا السياق. وفي سياق حديثه في بحث آخر عن العلاقات الدولية يقدم التعريف الآتي للدولة الإسلامية: "تتـألف الدولـة مـن المؤمنين المتوطنين في الأرض التي تمكن فيها الإسلام وممن هاجر إليهم. ولربما تجب الهجرة من أرض يستضعف فيها المؤمنون وتفتن حرية التدين لله فيحق عليهم أن يخرجوا من أرضهم وينحازوا إلى غيرهم من المؤمنين في أرض يسود فيها الإسلام. ولربما يكـون للذين تبوأوا الأرض من قبل فضل التوطن، لكنهم يؤثرون وشيجة الدين على رابطة التـاريخ والطـين ويسـتقبلون إخـوا م وينصرو م. فبالهجرة والانحياز والإيواء والنصرة تعلو القيم الشرعية على القيم الوضعية في بناء الدولة، ثم تعلو أيضاً في علاقا ـا الخارجية. فليس الإقليم الأرضي بحاصر لهموم المؤمنين. ولربما تمتد الأمة المؤمنة إلى مؤمنين وراء حدود الأرض التي قامت عليهـا للمسلمين دولة ذات سلطان. ولئن كان عهد الموالاة والمواطنة في الدولة لا يمتد إليهم، إلا أن لهم برابطة الإيمـان حـق الصـلة والنصرة ضد الفتنة في الدين، لكن ذلك موقوف على أي التزامات تعاهدية عالمية للدولة المسلمة". حسن الترابي: أصـول فقـه العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص 8.

ويمكن لدار الإسلام أن تتكون من دولة واحدة، وتلك هي الصيغة المُثلى؛ ويمكن أن توجد دولتان إسلاميتان، أو أكثر، بشرط أن يكون ولاؤها جميعاً للإسلام، توجهها لخدمة رسالته. بل يمكن أن توجد دول إسلامية متخاصمة متحاربة، وهذا لا يوجب أن يطلق على واحدة منها دار الإسلام، وعلى سواها دار الكفر. فإن الله تعالى قد وصفها جميعاً بالإيمان: ﴿وإِنْ طَائِفَتانِ مِن الْمؤمِنين اقْتتلُوا فَأَصلِحوا بينهما فَإِنْ بغت إِحداهما علَى الْأُخرى فَقَاتِلُوا الَتِي تبغِي حتى تفِيءَ إِلَى أَمِر اللهِ﴾ (الحجرات: 9)؛ ذلك أن اختلاف المسلمين في شيء، بل حتى اقتتالهم في ذلك، لا يخرج م عن حظائر الإيمان.

2- **دار العهد:** وهي الدار التي دخلت في حماية دار الإسلام من غير أن تعتنق عقائد الإسلام أو تمتثل لشرائعه، كل ما هناك أ ا أخذت موثقاً من دار الإسلام بالدفاع عنها ضد اعتداءات من أطراف أخرى، كما جرى في عهد رسول الله ﷺ مع نصارى نجران، وكما في عهد أبي عبيدة بن الجراح مع أهالي حمص. وفي كلا الحالين كان العهد نظير مقابل مالي حصل عليه المسلمون. وقد ينص العهد على أمور أخرى غير الحماية كما جرى في عهد رسول الله ﷺ، في صلح الحديبية مع أهل مكة، أو ما جرى بين عبدالله بن أبي السرح، وأهل شمالي السودان في اتفاقية البقْط، وبين معاوية بن أبي سفيان وأهل أرمينية.

وبعض الفقهاء يرون أن تلك الديار تغدو ديار إسلام، بسبب تمتعها بحماية المسلمين. ولكن الإمام الشيباني يخالف ذلك الرأي، على أساس أن محك التفرقة هو سيادة سلطان الإسلام في تلك الديار لا مجرد تمتعها بحماية سلطان الإسلام.

3- **دار الحياد:** وهذه الدار وإن لم تقع في التاريخ الإسلامي، ولم يتحدث عنها الفقهاء بسبب عدم وجودها، إلاّ أن رؤية الإسلام لعلاقات الأمم لا تنفي ولا تستبعد إمكانية وجودها. فالدول المحايدة تجاه دار الإسلام، وتعرب عن رغبتها في التعاون على تحقيق السلم والمصالح المشتركة، ولا تناصر عدواً شن الحرب على المسلمين.

وهذا النوع من الدول، وإن لم يوجد تاريخياً، فهو موجود بكثرة في عالم اليوم. ويمكن للدولة أو الدول الإسلامية، من خلال حركتها السياسية، أن تحيد كثيراً من دول العالم إزاءها، إن لم تستطع أن توطد معها علاقات إيجابية.

وفي كل الأحوال فإن القرآن يزع المسلمين ليحترموا رغبة كل من أراد أن يعتزل القتال وأن يذروه وإرادته: ﴿فَإِن اعتزلُوكُم فَلَم يقَاتِلُوكُم وأَلْقَوا إِلَيكُم السلَم فَما جعلَ الله لَكُم علَيهِم سبِيلاً﴾ (النساء: 90). وفي خطاب القرآن للمسلمين ي صريح عن أن يتعرضوا إلا لمن يتعرض

لدار العهد، أو لدار الإسلام: ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم﴾ (النساء: 90)، وكل من يمتنع عن مثل ذلك العدوان يمكن أن يدخل في دار الحياد.

4- **دار الحرب:** ولا يكفي مجرد عدم التزام دولة ما بعقائد الإسلام وشرائعه، سبباً لاعتبارها داراً للحرب، وإنما لا بد من تحقق شرط العدوان، سواء بشن الحرب على دار الإسلام أو منعها من نشر دعوة الإسلام في العالم.[46]

وهكذا فإن الاستنتاج الدارج بأن دار الحرب، هي أي دار غير دار الإسلام ودار العهد، استنتاج لا يستقيم. وهو ما انتهى إليه بعض الباحثين من أمثال مجيد خدوري إذ زعم أن الأقطار التي تسعى لتحقيق نوع من الحياد لا مكان لها في النظام القانوني الإسلامي، وأنه ما لم تكن هناك وثيقة عهد فإن كل أقطار الدنيا تظل في حالة حرب مع دار الإسلام، لأن حالة الحرب هي الأصل في شرعة الإسلام.[47] ومجيد خدوري مجرد مثال لثلة من العلماء الذين لا يريدون أن يفهموا المسألة على هذا النحو من التبسيط.

ثانياً: التقسيم العملي (Emoirical Classication)

أما على المستوى العملي الخاضع للملاحظة والاستقراء،[48] فيمكن تحديد وحدات تأثير أخرى مختلفة. ومن نافلة القول أن نذكر هنا أن مثل هذا التحديد يخضع لعاملي الزمن والبيئة، فمعظم هذه الوحدات قد يظهر في عصر ويختفي في آخر، وقد يستتبعه وجود بيئة سياسية عالمية

---

[46] يرى الدكتور جمال الدين عطية أن وسائل الإعلام المرئية والمسموعة التي لا تعترف بالحدود، وتصل بالكلمة والصورة خلال ثوان إلى أقصى أطراف الأرض، يمكن أن تبطل كل محاولة للحجر على حركة الدعوة الإسلامية. راجع مقالة: "نحـو منظـور إسلامي معاصر للعلاقات الدولية"، المسلم المعاصر، رجب 1414هـ/يناير1994م، ص 7، مع ملاحظة أن رؤيته تلك جـاءت قبل شيوع شبكة "الإنترنيت".

[47] Khadduri, Majid: The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar, Baltimore (MD): The John Hopkins,Press, 1966,p.18-19. ولنقد علمي لهذا الاستنتاج راجع:

Abu Sulayman, Abdul Hamid: Toward on Islamic Theory of International relations: New Directions of Methodology and Thought, herndon Va: International Institute of Islamic Thought,1415/1994,pp.19-24

[48] من وقت مبكر نبه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان دارسي العلاقات الدولية من منظـور إسـلامي، إلى قصـور المنـهج الاستنباطي، وخطأ الاعتماد عليه وحده في مجال دراسة العلاقات الدولية. وأكد أن استخدام علم أصول الفقه بالطريقة القديمـة المسطورة في الكتب تنطوي على مخاطرة كبيرة ، إذ إ ا قد تفلت ملاحظة الواقع الذي تتجه لعلاجه، ودعا إلى استكمال دراسة العلاقات الدولية باستخدام المنهج الاستقرائي، ودعا أولئك الدارسين إلى أن يسعوا إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية منهجية، تم بإبراز الأطر التصورية الإسلامية، وتقوم في الوقت نفسه بدراسة الحقائق الاجتماعية المعيشة وتفاعلا ـا المختلفـة. راجـع تفاصيل افتراضاته في كتابه المشار إليه آنفاً، ص 87-94.

معينة، ثم ينقرض وجوده أو يضعف بتغير تلك البيئة. وفي هذا العصر يمكن أن يلاحظ دارس العلاقات الدولية من منظور إسلامي أن أبرز وحدات التأثير والنفوذ في النطاق العالمي هي:

1- **الدولة القومية:** ومن بينها دول العالم الإسلامي الحاضرة، إذ إ ا في غالبها قد قامت على أساس الأنموذج الأوربي للدولة القومية.

2- **الشركات متعددة الجنسيات:** وكثير من هذه الشركات يمارس نفوذاً عالمياً أعظم مما تمارسه دول مجتمعة. وذلك راجع إلى إمكانات تلك الشركات، فشركة إكسون Exxon مثلاً تعادل إمكانا ا المادية، مقاسة ومقارنة بنتائج الدخل القومي (GNP0)، حجم اقتصاديات عدة دول مجتمعة، وهي تقع في المرتبة العشرين بين مجموعة الوحدات الاقتصادية العالمية بما فيها الدول القومية المائة والثمانين والنيف. وكثير من هذه الشركات يقوم بمهام ذات طابع سياسي واضح كالاتصالات الدبلوماسية والتجسس وتخطيط التنمية... إلخ.

3- **الأحلاف والتكتلات الدولية:** حيث تفضل كثير من دول العالم أن تتحرك في شكل تحالفي من أجل إحراز بعض الأهداف الاقتصادية والأمنية والعسكرية، وفي هذا السياق تتخذ السياسات بشكل جماعي. وأبرز الأمثلة للتكتلات الاقتصادية ا موعة الأوروبية، وللأحلاف العسكرية حلف شمالي الأطلسي. وقد أخفقت جميع محاولات تكتيل دول العالم الإسلامي في إطار اقتصادي أو عسكري ذي طابع إسلامي ناجز وفعال.

4- **المؤسسات الدولية:** وعلى رأسها منظمة الأمم المتحدة وقياد ا الفعلية متمثلة في مجلس الأمن. وإذا أمكن اعتبار الجمعية العامة ومجلس الأمن منظمتين دوليتين، فإن الواقع يثبت دائماً سهولة توجيههما لخدمة أهداف الدولة المسيطرة على النظام العالمي برمته. ومسألة استغلال المنظمات الدولية واضحة أيضاً في حالة كثير من المنظمات الإغاثية، ومنظمات حقوق الإنسان، فهي لا تكاد تستقل عن دعم جهات كنسية واستخباراتية وتوجيهها، وهي جهات ذات أهداف سياسية بعيدة عن قضايا الإغاثة أو الدفاع الخالص عن حقوق الإنسان.

5- **الحركات الدينية العالمية:** مثل الحركة الكاثوليكية البابوية ذات التأثيرات السياسية السافرة، والمنظمات اليهودية العالمية، وحركة الإخوان المسلمين، وغير ذلك من الحركات الدينية التي لا تخطئ العين تأثيرا ا السياسية على امتداد القارات.

6- **شبكات الإعلام العالمية:** وهي شبكات ذات طابع احتكاري، فثمانية شركات اقتصادية أمريكية تسيطر على أهم ثلاث محطات تلفازية في العالم، كما تسيطر على 40 محطة تلفاز فرعية، وعلى 200 قناة فضائية دولية، فضلاً عن مجلتي تايم Time ونيوزويك Newsweek

وصحف نيويورك تايمز New York Times ولوس أنجلس تايمز Los Angles Times وواشنطن بوست Washington Post ووول ستريت جورنال Wall Steet Journal. وهذه الشبكات تحتكر إلى حد بعيد مسألة بث الأخبار بشكل انتقائي ماهر، وتمارس بذلك تأثيرات عميقة في مسارات السياسة العالمية.

7- **حركات التحرير القومية:** وهذه إن خبا نفوذها بعد نيل معظم الدول المستعمرة لاستقلالها، إلا أن بقاياها لا تزال تمارس نفوذاً سياسياً قوياً مثل حركات تحرير كويبك، والباسك وكشمير وكوسوفو وغيرها.

8- **الأقليات الإسلامية:** حيث إن قريباً من نسبة الثلث من تعداد المسلمين تقع في أقطار غالبية سكا ا ليسوا مسلمين، كالهند والصين وروسيا والبوسنة والفيليبين وغير ذلك. وهي قد تكون مضطهدة، أو مستمتعة بحقوقها الدينية والسياسية والاقتصادية. وعلى دولة الإسلام واجب نصرة تلك الأقليات حين اضطهادها، وعلى تلك الأقليات واجب الموالاة والنصرة للدولة الإسلامية ولو على حساب الدولة القومية التي تضمهم.

هذه هي أبرز وحدات التأثير التي يبرزها المنظور الاستقرائي، وهي بالتأكيد تتفاوت في أقدار تأثيرها وحدودها، كما تتأرجح أحجام ذلك التأثير تبعاً لعوام القوة التي تتمتع ا تلك الوحدات، وهذه مسألة أخرى ترجع للبحث الاستقرائي.

ويمكن ملاحظة أن كلا المستويين التنظيريين –القيمي والعملي- يمكن أن يتداخلا مع بعضهما، أي أن وحدات التحليل القيمية يمكن إثبا ا عملياً في بعض الأحيان، والعملية يمكن أن تطبق عليها المعايير القيمية. فالأحلاف –وهي ظاهرة عملية – تبدو آثار التقسيم القيمي فيها واضحة جلية. كما رأينا في تكتل الدول الأرثوذكسية في مساندة صربيا وصرب البوسنة ضد المسلمين، ومناصرة قبارصة اليونان ضد المسلمين، ومساندة البروتستانت والكاثوليك معاً لمتمردي جنوب السودان ضد الشمال المسلم... إلخ.

ج- أمهات المشكلات العالمية

إن النتيجة المنطقية للمتقدمتين اللتين افترضهما الواقعيون عن حالة الفوضى الدائمة في مناخ العلاقات الدولية وعن سيادة الدولة القومية وتفردها بإنفاذ مشيئتها في مناخ الفوضى الذي يلف الأفق السياسي الدولي، تبرز أن أهم مشكلات العلاقات الدولية هي مشكلات اندلاع الحروب. وهي مشكلات مخوفة تفرض على كل دولة أن تكون دوماً على أهبة الاستعداد للحرب، لتأمين وجودها وتحقيق أمنها القومي. ويعتقد الواقعيون أن الحرب هي أهم المشكلات العالمية، لأ ا

ظلت –وستظل- قدر الإنسان التاريخي، ومصدر أهم المتغيرات والتحولات الثورية التي تلم بمختلف الدول، فكم من دولة كبرى مضت نتيجة للحرب! وكم من دول تم إخضاعها وتوهين قواها بسبب الحرب! وكم من حدود سياسية تم تعديها بسبب الحرب! وحتى ميزان القوى الدولي يمكن تغييره بسبب الحرب التي قد تنتج عنها دولة عظمى واحدة سائدة –كما هو الوضع الراهن عقب سقوط الاتحاد السوفييتي السابق-،[49] أو دولتان تقتسمان النفوذ العالمي، كما كان عليه الوضع منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى 1991م، أو عدة دول تتقاسم فيما بينها الهيمنة على النظام العالمي، كما كان عليه الحال قبل الحرب العالمية الثانية.

وتمثل نظرية "ميزان القوى" أهم نظريات الواقعيين على الإطلاق. وتشير هذه النظرية في شكلها الكلاسيكي إلى أن توازن القوى إنما هو ضمانة لتحقيق السلم، فإذا اختل الميزان لصالح دولة ما فإنها هي التي تتجه إلى إعلان الحرب. ولكن أحدث دراسة في إطار تلك النظرية تشير إلى أن هناك صلة قوية بين معدل النمو الاقتصادي والقوة والحرب، إذ يشكل النمو الاقتصادي قوة إضافية للدولة لا سيما على الصعيد العسكري، كما يؤدي اختلاف أحجام النمو الاقتصادي ومعدلاته بين الدول إلى تفاوت معدلات القوة لديها؛ وهذا التفاوت هو السبب الكامن وراء اشتعال الحروب. وفي ذلك يقول الأستاذان أورغانسكي وكوجلر: "إن طبيعة النمو الاقتصادي وسرعته يزيدان من مقدرات الدول، وذلك من شأنه أن يؤدي إلى وقوع الصراع ونشوب الحرب بينها"،[50] ولكن كيف؟

يخطو المؤلفان خطوة مخالفة لمعهود نظرية توازن القوى، فيقرران أن الدولة الأضعف هي التي تتجه إلى شن الحرب. فعندما يختل ميزان القوى بين الدول، فإن الدولة المتفوقة تتجه في الغالب اتجاهاً سلمياً، وتسعى للحفاظ على الوضع "الراهن" الذي تحظى فيه بمركز التفوق. غير أن الدولة التي تم التفوق عليها لا تدع الدولة المتفوقة تهنأ بموقعها، وتعمل جهدها على استعادة الموقف السابق، لكي تعود إلى موقف التفوق على الدولة التي تخطتها، وهنا تنشب الحرب ويكون اتخاذ قرار الحرب دائماً من قبل الدولة الأضعف.

---

[49] لم تحدث –كما هو معلوم- حرب عالمية عظمى تسببت في سقوط الاتحاد السوفييتي، وإنما أدى انغماس الاتحاد السوفييتي السابق في حروب إقليمية متعددة (آخرها حرب أفغانستان)، إلى تكييف اقتصاده وصناعته بحيث تكون أساساً أداة حربية، وإلى تشوه نموه، واختلال اقتصاده، الأمر الذي أسهم بشكل جوهري في مسار سقوطه في 1991.

[50] Oganski a.f k and Jack Kugler:The War Ledger, Chicago: Chicago University Press, 1980,p.8.

هذا الافتراض ينبثق من نموذج تحليلي سماه المؤلفان نموذج "انتقال القوة" (Power transition) وفكرته العاملة تقول بأن التوزيع المتعادل للقدرات السياسية والاقتصادية والعسكرية... إلخ بين الدول المتنافسة أدعى إلى أن يزيد احتمالات نشوب الحرب. بينما يتقرر حفظ السلام بصورة أوفى في حالة اختلال توازن القوى. وبشكل عام فإن الحرب تقع عندما تتساوى قدرات دولتين، ثم تبدأ إحداهما في تجاوز الأخرى، فنقطة التجاوز هي أخطر اللحظات لأ ا هي اللحظة التي يتقرر فيها إعلان الحرب من قبل الدولة التي تم تجاوزها.

وأما الكاتب الأسترالي بليني فقد اختبر هو الآخر أسباب الحرب والسلام في كتابه: أسباب الحرب (The Cause of War) [51] حيث استخرج بعض سنن التاريخ وقوانينه فيما يتصل بالصراع والحروب الدولية التي جرت منذ عام 1700م، وهو يؤكد أن كل حرب جرت منذ ذلك التاريخ كانت لها خصائصها الذاتية التي تميزها من بقية الحروب، ولكن مع ذلك فإن هناك عوامل مشتركة كانت وراء جميع الحروب بلا استثناء.

وأهم تلك العوامل المشتركة، هو اختلاف قادة الدولة في تقدير القوة النسبية (Relative power) وحسا ا، وهذا يعني أن هناك اختلافاً بيناً حول تقدير كل قائد لقوة دولته، منسوبةً إلى قوة دولة أخرى، وخاصة على المدى القريب. وعند نشوء ذلك الاختلاف تقع الكارثة الدبلوماسية، لأن الحقائق الموضوعية تغدو منطمسة في أنظار الفريقين. وفي تقدير بليني فإن السبب الأول للحرب ليس اختلال ميزان القوى، ولا التوزيع الحقيقي للقوة. فقد تكون الدولة (أ) أقوى من الدولة (ب) أو العكس، ومع ذلك تسير الأمور سيراً طبيعياً هادئاً ولا تقع الحرب. ولكن إذا انطمست الحقائق وأصبح كل طرف يرى أنه هو الأقوى، فإن الخلاف لا ينحسم إلا بإعلان الحرب، ثم انجلائها عن وضع جديد بين، يحدد من هو الأقوى شأناً ومن هو الأقل جنداً.[52]

وهكذا يستفيض الواقعيون في تحليل قضايا الحرب، ولكن هذا لا يعني أ م لا يهتمون بدراسات السلام، فهم يشرفون على عدة معاهد لدراسات السلام، ولكنهم على اعتقاد راسخ بأن الحرب هي قدر الإنسان الأبدي. فالسلام مطلوب دائماً، ولكنه مطلب عسير التحقيق، لأن حالة الحرب (States of War) هي الوضع الطبيعي. فبدلاً من شجب الحرب وتبيان أضرارها

---

[51] Blainy, Geoffery: The Causes of War, New York:Free Press, 1973,p.88.

[52] في تعليل "عقلاني" من منحى آخر يعتقد الأستاذ دي موسكيتا أن دوافع الحروب هي دوافع استغلالية محضة. فكلما غلـب الاحتمال على إمكانية تحقيق مصالح الدولة عن طريق الحرب، اندفعت الدولة في ذلك الطريق. راجع:
De Mesquita, Bruce Bueno: The War Trap,New Haven: Yule Univ. press,1981,p.20.

بالجنس البشري، وبدلاً من صرف الجهود في الدعوة إلى السلام، يجب التركيز على دراسة ظاهرة الحرب للخروج بقوانين موضوعية عامة عن قضايا القوة النسبية، والتحالفات الدولية والاحتواء (Containment)، والأداء الدبلوماسي"،[53] وأسباب اندلاع الحروب ومحاولة التنبؤ بلحظات اندلاعها، وبما يعقبها من تسويات وأوضاع.

وفي غضون ذلك كله يهمش ما يسمى بالقانون الدولي، وتتجرد العلاقات الدولية من كل مضمون أخلاقي أو اعتبار قيمي، لأن الحرب والسعي إلى اكتساب القوة لا يعرفان أياً من تلك الاعتبارات، فالأخلاق عملة فاسدة في هذا ا ال؛ وبتعبير كيسنجر –أقوى مراجع الواقعيين في الوقت الراهن- فإن الأخلاق لا حساب لها هنا (Morality should not figure in)).[54]

وأما أمهات المشكلات العالمية عند العالميين فهي المشكلات التي تواجه الجنس البشري بأسره، وهي المشكلات التي يحدِثها ويزيد من خطورة وقعها تسارع التقدم التقني الحديث، مثل مشكلات عدم التوازن البيئي الذي يهدد مستقبل العيش على الكوكب الأرضي، ومشكلات تناقص موارد الطاقة بسبب الاستنـزاف المتواصل لتلك الموارد المحدودة، ومشكلات نقص الغذاء مع تزايد السكان، وتفاقم ا اعات، هذا فضلاً عن مشكلات حقوق الإنسان التي يتواصل انتهاكها في كثير من الأقطار ويمتنع العالم عن التصدي لها بسبب تمتع حكومات الدول القومية بحق السيادة، الذي يخولها أن تفعل بمواطنيها ما تشاء. وتحتل مشكلة الحرب حيزاً مناسباً ضمن هذه الاهتمامات. فالحرب مشكلة صارخة فعلاً، إلاّ أن أضرار المشكلات السابقة لا تقل عن أضرارا الحرب. لذلك فيجب ألا مش المشكلات السابقة بإزاء مشكلة الحرب. ولتعدد المشكلات وتعقدها التي يهتم الواقعيون بتحليلها، فإ م قد اهتموا بوضع الإطار التحليلي الذي استعرضناه سابقاً عن مناخ العلاقات الدولية، وهو إطار التعاون والاعتماد المشترك، بوصفه إطاراً صالحاً لحل هذه المشكلات.

وأما أمهات المشكلات العالمية عند منظري رفض التبعية فهي مشكلات الاستغلال الاقتصادي والتبعية، وهي مشكلات ذات صلة وثيقة بطبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي، الذي صمم ليؤدي أولى وظائفه المتمثلة في ضمان نجاح الأنشطة الاقتصادية التي يقوم ا المركز.

---

[53] الأداء الدبلوماسي في نظر الواقعيين لا معنى له إذا لم يستند إلى قوة الدولة، فكلما كانت الدولـة أقـوى، كـان صـو ا الدبلوماسي مسموعاً، وطلبا ا مجابة، ومصالحها مصونة، فالدبلوماسية لا تعتمد على القيم ولا على الأعراف ولا على القـوانين ولا على فرضية تساوي الدول، وإنما على القوة والمكانة الدولية.

[54] Kissinger, Henry: American Foreigen Policy,New York:Norton Co.,1977,p.54.

هذا بينما لم تعط أي ضمانات تذكر للأطراف التي انحصر أداؤها في توفير المواد الخام التي تتدهور أسعارها آناً بعد آن، واستيراد المواد المصنعة التي تتصاعد أسعارها باستمرار. هذا فضلاً عن قيام بلدان المركز بالتحكم في شروط نقل رأس المال والتكنولوجيا إلى الأطراف.

إن بنية النظام الرأسمالي العالمي السائد اليوم لا يمكن أن تتغير، ولا يمكن أن تتجه طبيعة المبادلات في ظله إلى تحقيق أي نوع من العدل الاقتصادي على المستوى العالمي. وكما يقول سمير أمين: "يبقى أن هذا المنحى الدائم لدى الرأسمالية إلى توسيع السوق يتحول كيفياً في أشكال ظهوره عندما يقود التركز –منحى آخر فطري في الرأسمالية- النظام المركزي إلى طور الاحتكار... إن السبب الأساسي لتوسيع التجارة العالمية يقوم إذاً في المنحى الفطري لدى الرأسمالية لتوسيع الأسواق، ولا ينجم أبداً عن أية مشكلة كانت تخص امتصاص الفائض، لا في المرحلة التنافسية ولا في مرحلة الاحتكارات".[55] وإذاً فوجود النظام الرأسمالي العالمي بمزاياه الفطرية هو أصل المشكلات الاقتصادية في بلاد الأطراف، وهي مشكلات ذات طبيعة خاصة تتأبى على الحلول الجزئية وعلى الوصفات التبسيطية التي يبذلها الاقتصاديون الليبراليون، وهي تلك الوصفات التي أدت إلى ضة الغرب الاقتصادية. وفي نقد تلك الوصفات يؤكد منظرو رفض التبعية أن خطوات التصنيع التي اجتاز ا الدول الرأسمالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يمكن تكرارها بالصورة نفسها في عالم اليوم، الذي تسيطر عليه قوى رأسمالية ضاربة تستخدم آليات النظام الرأسمالي العالمي لتجيير أي فوائد تحققها الدول النامية لصالح القوى الرأسمالية المسيطرة.

وإذا كان تركيز منظري رفض التبعية ينصب على معالجة جذور الظلم الاقتصادي العالمين فإن المنظرين الأصوليين الإنجيليين يعتقدون أن المشكلات العالمية الكبرى هي مشكلات ذات جذور اعتقادية وروحية. فإن افتقار البشر في العالم إلى عقيدة حنيفية في السيد المسيح، وإلى

---

[55] أمين، سمير: التطور الاقتصادي: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة: برهان غليـون، بـيروت: دار الطليعة، 1985، ص 137. وهذه هي الفكرة الأساسية لسمير أمين في مختلف كتاباته، وهي فكرة مستمدة أساساً من نظريـة الإمبريالية للينين. إن إسهام أمين الأهم في نظرية رفض التبعية هو في دأبه على تطبيق نظريته وإعادة صياغة أفكاره وتكرار عرضها في مقالاته الكثيرة. بينما يمكن اعتبار إمانويل وولرشتاين أعمق أقطاب مدخل رفض التبعية فكراً وأدقهم عبارة، فإن سمير أمين هو الأكثر ولعاً بالتنظير وغموضاً في التعبير. لنقد أفكار سمير أمين راجع:

- S. Smithe: “Ideas of Samir Amin: Theory or Tautology?”, Journal of D evelopment Studies, October, 1980, pp.5-21.
- S.Smith: “Class Analysis versus World system Critique of Samir Amin Typology of Underdevelopment”, Journal of Contemporary Asia, No 1, 1982,pp.7-18

الاطمئنان الروحي، هو سبب اندفاعهم الجامح إلى ارتكاب الشر والخطيئة. وبدون جهود روحية فائقة فإن العالم قد يصبح مملكة للشر والشيطان.

إن السياسة العالمية تتطابق مع الفكر الديني عندما يقرر الأصوليون أن ضلال البشر هو مشكلة العالم الكبرى، وأن هدايتهم إلى المعتقدات الإنجيلية هي أهم واجبات السياسة العالمية. وفي تقدير الأصوليين فإن هناك حوالي 1.2 مليار من البشر (هم ربع سكان المعمورة) لم يصل إليهم الخطاب الأصولي بعد، وأ م بحاجة عاجلة إلى الهداية والإنقاذ الروحي. وأكثر هؤلاء احتياجاً للهداية واستعصاءً عليها في الوقت نفسه هم المسلمون والهندوس وأتباع كونفوشيوس.

وكانت الحكومات الشيوعية تعد أهم العقبات التي يجب أن تتحطم أولاً. وقبل أن ينهار الاتحاد السوفييت كتب المنظّر الأصولي لاهي يقولك "إن الحكومة الشيوعية في روسيا هي أعظم حكومة شريرة ظهرت في تاريخ الإنسان... إ ا أسوأ من إمبرطوريات هتلر، والقيصر ويلهلم، ونابليون بونابرت، وجنكيز خان، ومحمد "مجتمعة"""؛[56] ولذا فهم يرون أنه يتوجب إزاحة هذه الحكومات أولاً. وعلى إثر سقوط الاتحاد السوفييتي ومنظومته هرعت جحافل الأصوليين إلى هناك لنشر الأفكار والبشارات الإنجيلية، وأخيراً أفلحوا في استصدار قرارات من الكونجرس[57] للضغط على الصين لكي تسمح لبعثات التبشير الأمريكية بالعمل هناك.

وفي اعتقاد الأصوليين فإن ظروف الأحادية العالمية الراهنة إنما هي الفرصة التي يجب أن تنتهز لتعميم المذهب الأصولي في العالم كله. وفي نقدهم للقادة السياسيين العلمانيين، فإ م ينعون عليهم تفريطهم في ذلك الواجب وحيادهم بإزائه، الأمر الذي أضر كثيراً بالأداء الرسالي لحضارة الغرب. والأمثلة التي يسوقو ا لذلك التفريط التاريخي تجاه العقيدة تتمثل في عدم الاهتمام بتنصير العالم الإسلامي أيام استعماره، ورفض الاستجابة لنداء كابلاي خان الذي أرسله عبر الرحالة ماركبولو إلى حكام الغرب، ليرسلوا رسلهم لنشر العقيدة بين رعاياه الذين كانوا وقتها يمثلون نصف تعداد البشر، وكذلك الفرصة التي ضاعت في اليابان عقب انكسارها في الحرب العالمية الثانية، وتولي الجنرال ماك آرثر لشؤو ا.

---

[56] lahay, Tim: Coming Peace in the Middle East, ZondervanP.House. Grand Rapids, Mich 1984,p.109

[57] للتعرف على مراكز الضغط الأصولية وأساليب أدائها في أروقة الكونجرس والجهاز التنفيذي، راجع الكتاب الجامع:
,respresentingGod in Washighington: The Role of Religious lobbies in the America Polity لمؤلفه:
Allend Hertzke:، والصادر عن: The University of Tennesse press, 1988

ولا يتردد الأصوليون في الإشارة إلى ضرورة استخدام "القوة" لحل تلك المشكلات ذات الطابع الإيماني والروحي والأخلاقي، وإن تذرعوا في ذلك بأن القوة إنما تستخدم ضد تعدي الكفر على حرماتٍ الإيمان. وهم يدعون أن سياسة "الاحتواء" التي أفرزها التيار الواقعي ليست هي السياسة الخارجية المثلى، ويطالبون بتصميم سياسة خارجية جديدة قائمة على "الاقتحام"، وتغليب اعتبارات "الدين" على اعتبارات "الأمن" أو "الاقتصاد"، وحل مشكلات العالم دفعة واحدة بحل مشكلة الإيمان، وتأسيس النظام العالمي الإلهي الجديد (God's New World Order).

وأما في إطار الفكر الإسلامي فلا يتم تبسيط الواقع الدولي واختـزاله في مشكلة واحدة؛ لأن هناك سلاسل متنوعة من المشكلات بعضها بادي الوضوح، كالحروب وانتهاكات حقوق الإنسان، وبعضها يفعل فعله في الخفاء مثل مشكلة انتشار الشرك، والإعراض عن القيم الدينية، وبعضها بين بين مثل مشكلات التنمية غير المتوازنة والاختلاف البيئي. وفيما يأتي نتناول بعض هذه القضايا بشيء من الإيضاح.

1- **استحكام عقيدة الشرك:** إن الشرك بالله هو الظلم الأعظم في ميزان الإسلام، وهو مصدر كل الشرور والمظالم الأخرى، كما أن الإيمان بوجود إله أعظم يقتضي الإيمانَ بتوجيهاته التي تأمر بالعدل والسلم والإحسان، وتنهى عن الظلم والبغي والاستغلال. وانتشار هذه الصفات السالبة الأخيرة إنما هو دلالة إما على استحكام عقيدة الشرك، أو على"شكلية" الغابة" الذي اعتقد "الواقعيون" أنه النتاج الحتمي لحالة الطبيعة الإنسانية.

إن من مقتضى الإيمان بعقيدة توحيد الإله، الإيمانَ أيضاً بوحدة الجنس البشري، كما أنه من مقتضى عقيدة الشرك انتشار العنصرية و"الشوفينية" التي هي أحد المصادر الكبرى لانتشار الحروب الدولية. وما الحرب العالمية الثانية التي راح ضحيتها أكثر من 70 مليوناً من البشر إلاّ النموذج الأبرز لتلك الحروب. وفي تعزيز الإيمان والدعوة للالتزام بالمثل الدينية سد لذرائع كثيرة تتخذ مطايا لتهديد السلم وتقويض الاستقرار.

2- **فشل التنمية:** عندما حدثت الثورة الصناعية كان المسلم يعيش خارج حـلبة التاريخ، ولم تكن إرادته بيده، إذ إن غالب أوطانه كان رهن الاحتلال الغربية. وبفعل تلك الثورة أصبح الاقتصاد في الغرب يشكل ركيزة الحياة الأساسية والقانون الجوهري لتنظيم شؤون ا تمع بأسرها. هذا بينما ظل العالم الإسلامي يعيش "في مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم، حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ –وهي نظرية ابن خلدون- قد

ظلت حروفاً ميتة في الثقافة الإسلامية حتى نهاية القرن الأخير".[58] هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فقد أخفقت معظم محاولات التحديث والنهضة التي استهدفت تقوية بعض أقطار العالم الإسلامي وإلحاقها بالعصر الحديث. وحتى على افتراض إمكان نجاح خطط التنمية على المنهج الغربي في تحقيق أهدافها في بلداننا، فإن مجمل تلك الأهداف يقصر عن أن يحقق رسالة الاستخلاف والاستعمار، كما يقتضي المنهج الإسلامي. فالتنمية وفقاً للمنهج الغربي تنمية غير متوازنة، غايتها تكوين الإنسان ذي البعد الواحد وإثرائه. وكما يقول شاندرا مظفر فإن التنمية أحوج ما تكون إلى عقد من التصورات والقيم الدينية الكبرى لترشد مسيرتها وتضبط تطوراتها، "فإن قيماً مثل العدل والحب والتعاطف، إن غذينا بها مبادئ الديموقراطية والتنمية، فربما استطعنا إلى حد ما أن نحد من شرور الجشع المادي والأنانية الكالحة، التي تسهم أيما إسهام في تدمير حياة الناس اليوم"،[59] وتسبب غير قليل من المشكلات العالمية المؤرقة.

3- **الحرب:** ومشكلة الحرب هي إلى حد كبير وليدة عوامل الجشع المادي والأنانية والطغيان. فربما انطلقت الحرب لأجل نهب موارد الآخرين واستنـزافها، أو لأجل منع تنامي قوتهم والعمل على تخفيض نموهم خشية أن يمسوا أو يهددوا ميزان القوى الذي يسيطر عليه الطرف الأقوى. وفي هذا السياق تجري حسابات دقيقة باردة، فإن أدت نتائجها إلى الاقتناع بإشعال فتيل الحرب، فغن ذلك القرار يكون هو القرار العقلاني الذي يطغى على كل الاعتبارات الأخلاقية. وقد تمادى العقلانيين في الاعتماد على نتائج ما يسمى بمباريات اللعب (Game Theories) التي تؤدي في بعض الحالات إلى الاعتماد على الحرب –التي هي من أمهات المشكلات- حلاً للمشكلات العالمية، الأمر الذي دفع بعض كبار منظري الواقعيين[60] إلى الضجر من الإفراط في الاعتماد على أنماط تلك التحليلات، التي تهدر قيمة الوجود الإنساني الحقيقي.

وفي نظرة الإسلام لا تطغى الاعتبارات العملية بهذا الشكل على الاعتبارات الخلقية[61] فيما يتصل بموضوع الحرب. فالحرب شر عظيم يهدد العمران البشري، ويهلك الحرث والنسل،

---

[58] مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، 1399هـ/1979م، ص 19؛ وراجع أيضاً التحليلات المميـزة لمحمد جلال كشك في كتابه الوجيز: طريق المسلمين إلى الثورة الصناعية.

[59] Chandra Muzaffar: "The Asian Values From a New Perspective", The New Staits Times (malaysia), July 1997

[60] انظر مثلاً: كارل دويتشن: في كتابه تحليل السياسة الدولية، مصدر سابق، ص 176.

[61] للاستزادة حول هذا الموضوع راجع الدراسة القيمة التي صدرت حديثاً حول أخلاقيات الحرب بعنوان: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب: دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، للدكتور عبد العزيز صقر، القاهرة: نشـر المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، 1417هـ/1996م.

ولذلك يضع الإسلام مختلف الاحتياطات والحلول لتفادي حالة الحرب من مثل ما استعرضنا خلال حديثنا عن نظرة الإسلام لحالة الطبيعة الإنسانية، واعتباره السلم حالةً أصلية للمجتمعات الإنسانية، وإيمانه بمبدأ التمايز والاختلاف، والإذن بالحرب فقط في حالة الدفاع عن النفس، ولحماية حق البلاغ وحرية الرأي.

ولكن هذه الاعتبارات التي تضبط حالة الحرب لا توجد إلاّ في الإسلام. لذلك يمكن في ظل مناخ العلاقات الدولية الحاضرة أن نتوقع أن تستمر الحرب بوصفها مشكلةً كبرى تهدد سلامة الجنس البشري واستقراره.

4- **حقوق الإنسان:** من المفاهيم التي أرساها الوحي القرآني مفهوم احترام الذات الإنسانية من حيث هي: ﴿ولَقَد كَرمنا بِني آدم وحملْناهم فِي الْبر والْبحرِ ورزقْناهم مِن الطيباتِ﴾ (الإسراء:70). ومما أُثر عن رسول الله ﷺ أنه وقف احتراماً لجنازة يهودي، ورد على من لم يستوعب قيمة ذلك الاحترام، بأن أي نفس إنسانية تستحق ذلك الاحترام، بغض النظر عن هويتها الدينية.

وقد رتب الإسلام لكل إنسان حقوقاً لا يخترمها خلاف العقيدة والفكر؛ فمن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا. وهذا النوع من الوضوح القاطع في احترام حقوق الإنسان، قلما حفلت به عقيدة أو حضارة أخرى. وقد مارست مختلف الحضارات –ضمناً أو تصريحاً- أنواعاً غليظة من التمييز والعسف والانتهاك لحقوق المخالفين، لا سيما إن كانوا ضعفاء، وهذا ما لا يبدو على مستوى النظريات الإسلامية ولا على مستوى الممارسة التاريخية لعلاقات المسلمين الدولية.

والغريب أن الشائع حالياً في الكتابات السائدة عن العلاقات الدولية أن المسلمين لا صلة لهم بإرث في القانون الدولي، وأنه لا توجد ضمانات يقدمها الإسلام لحقوق الإنسان، حتى أصبح مفهوم "حقوق الإنسان" المستخدم في الإعلام أو في الممارسات السياسية الحكومية أو في ممارسات لجان الأمم المتحدة، أو في الأدبيات الجامعية لعلم العلاقات الدولية، سلاحاً مشهراً باستمرار ضد الإسلام والمسلمين.

ويحصل ذلك على الرغم من أن المسلمين هم أكثر الأمم معاناة للاضطهاد في هذا العصر، فالإحصائيات تفيد بأن أكثر المذابح هي تلك التي ترتكب ضد المسلمين، وأكثر لاجئي العالم هم من المسلمين، وأكثر سجناء الرأي هم من المسلمين. وهم سجناء لا يدافع عنهم أحد مستخدماً هذا السلاح المتصل بضمانات حقوق الإنسان.

إن (حقوق الإنسان) هي مشكلة ملحة يجب، على مستوى النظرية، بلورة ضمانات الإسلام لها ونشرها وإشاعتها. أما على مستوى الواقع فيتطلب الأمر نضالاً شديداً من أجل استخدامها لحماية المسلمين.

خاتمة

كانت تلك هي أهم المشكلات كما يراها المسلمون، وكما يراها غيرهم من "الواقعيين" و"العالميين" و"الراديكاليين"... وقد استعرضنا قبلها رؤية كل فريق لحالة الطبيعة الإنسانية الأولى، ومناخ العلاقات الدولية، والوحدات العاملة في مجال العلاقات الدولية، وأنواع المشكلات العالمية، ورأينا أوجه الخلاف البارزة بين تلك المداخل، لا سيما في شأن تقديرا ا لحالة الطبيعة، حيث انبثقت عن ذلك الحلاف، نقاط التناقض الأخرى بين تلك المداخل.

إن القول بدوام حالة الفوضى بشكل مطلق على بيئة العلاقات الدولية، أمر يتفرد به الواقعيون، ويناقضهم في ذلك العالميون المؤمنون بحالة الاعتماد والتعاون المشترك، وإمكان تنامي تل كالحالة إلى أن تصبح هي الحالة الأصل. ويعتقد الراديكاليون كذلك أنه من الممكن زوال حالة تقسيم العمل الدولي المسؤولة عن ظاهرة الاستغلال الاقتصادي. أما الأصوليون الإنجيليون فإ م يؤمنون أيضاً بإمكان زوال حالة الفوضى والحرب بعد دخول الجميع تحت مظلة العقائد الإنجيلية. هذا بينما يظل المسلمون على اعتقادهم باستمرار حالة التدافع واختلاط حالات الحرب والسلم، وذلك من غير أن يجنحوا إلى الحرب إلا دفاعاً عن حالة السلم.

أما على صعيد الوحدات العاملة على المستوى الدولي، فيظل الواقعيون على إيما م بالدولة القومية عاملاً أوحد، بينما يضيف العالميون والمسلمون وحدات تأثير أخرى، مبدين في ذلك مرونة كافية، واستخداماً أمثل للمنهج العلمي الاستقرائي، الذي يقرر وجود تلك الوحدات، هذا فضلاً عن إيمان المسلمين القيمي الذي يشير إلى وجود وحدات أخرى "كدار الحرب ودار الحياد إلخ".

وأما على جبهة تقويم المشكلات العالمية فإن المداخل الواقعية والراديكالية والإنجيلية تصر على تكثيف تلك المشاكل في إطار مشكلة واحدة هي مشكلة الحرب عند الواقعيين، والاستغلال الاقتصادي عند الراديكاليين، والكفر عند الإنجيليين. هذا بينما يؤمن العالميون والمسلمون بتعدد تلك المشاكل وتنوعها، لتشمل عدم التوازن البيئي، وتناقص موارد الطاقة، ونقص الغذاء عند العالميين، ولتشمل الشرك بالله، وفشل التنمية، والحروب، وانتهاك حقوق الإنسان، عند المسلمين.

هذا وربما أمكن عقد مقارنات إيجابية بين الإيمان المطلق عند العالميين والإنجيليين باستخدام القوة، والاتفاق بين المسلمين والراديكاليين على ضرورة العدالة الاقتصادية. ولكن يصعب جداً التوفيق بين رؤية الراديكاليين وأي رؤية للواقعيين أو العالميين على أي صعيد.

وهكذا تتنوع الرؤى وتتباين نقاط التركيز، بما يثبت زيف دعاوى الواقعيين وفساد مناهج تدريس العلاقات الدولية بالجامعات، تلك المناهج القائمة على رؤى متحيزة فلسفياً، وهي مع ذلك تزعم أ ا نتاج علمي خالص.[62]

وإذا كان التحيز صفة لازمة لدراسات العلاقات الدولية، فما أولى المسلمين بأن ينتبهوا إلى تلك الناحية، وأن يعملوا على تطوير تقاليد بحثية تنطلق من تصورات إسلامية، وتستوعب الجوانب الموضوعية في مناهج البحث التطبيقي الحديثة، وذلك من أجل تقديم بديل تصوري منهجي متكامل لدراسة مسائل العلاقات الدولية وتقويمها. وهو أمر يقتضي أن يشمل باحثو العلاقات الدولية، التي تكاد تنحصر فيها الأبحاث الإسلامية في مجال العلاقات الدولية الآن.

إن المدخل الإسلامي لتحليل العلاقات الدولية، هو المدخل الجديد بأن تتكامل في إطاره إيجابيات المداخل الأخرى. وإذا كان تكامل حصاد تلك المداخل قد تعذر حتى الآن،[63] فإن ذلك مما قد يتيسر إنجازه من قبل ا تهدين المزودين بالرؤى الإسلامية، وا هزين بمناهج بحث صارمة، وبتراث مستفيض مما أنجزه الكتاب المعاصرون في هذا ا ال، وعندها ربما أمكن تركيب كل النظريات المعتبرة –الصغرى والوسطى- في إطار نظرية عليا باسم "التدافع".

---

[62] كمثال لتلك الدعاوى انظر قول ديفيد سنجر David Singer في مقدمة كتابه الموسوم بـ: Models, Methods And progress in World Politics, Boulder: Westview Press 1990.، حيث يزعم أن الدولة القومية بوصفها وحدة تحليل في العلاقات الدولية، يمكن أن تشرح وتدرس بالتفصيل كما تدرس النواة أو الخلية الحية، وكذا يمكن أن تدرس معظم قضايا علم العلاقات الدولية.

[63] أبدى هذه الملاحظة هولستي في كتابه: The Dividing Discipline,p.74.، وعند مقارنته لمباحث الواقعيين مع مباحث مدرسة رفض التبعية ذكر أن تلك المباحث تدور في فلك العلاقات الدولية ولكنها لا تتلاقى ولا تتفاعل إلا كما تتلاقى وتتفاعل مباحث طبيب الأسنان مع مباحث طبيب السرطان!

الطبيعة التاريخية لحركة انتشار الإسلام في نظر الشيخ محمد الغزالي

إبراهيم نويري*

تمهيد

ترتبط الرّسالات والدّعوات ارتباطاً وثيقاً بالمنهج الذي تعرض به نفسها على الخلائق وتغريبهم باعتناق حقائقها وتمثل مبادئها، ومن ثَمّ نرى الكثير من الأذهان يرتبط في وعيها وفي عقلها الباطن وجهاً صورةٍ تلك الرسالات والدعوات في تصور واحد لا يكاد ينفصل، وجه يمثل جوهرها ومثلها ومقاصدها،وجه يمثل منهجها الإعلامي وأساليبها في الامتداد الإنساني والجغرافي وتعاملها مع الغير خارج محيطها الاعتقادي والثقافي، وبما أن هذا الارتباط الذهني هو ارتباط بين الموضوع والشكل أو بين الحقيقة والطريقة، فإنه كثيراً ما يكون عقبة كؤوداً في سير الكثير من الدعوات، خاصة عندما يكون معتنقوها وممثلوها الرسميون دون مستواها، أو عندما يكونون صورة شائهة زرية لها، فهم حينئذٍ عليها لا لها، وهم بتلك المواصفات يلحقون ا أضراراً مؤكدة حتى وإن ظنوا أو ادعوا أ م في خدمتها.

وليس من الغلو أو التجني على الواقع في شيء إذا قلت: عن الفرق بين حقيقة الدين في جوهره السماوي ونصاعة مثله ا ردة، وبين صورته عندما يختلط بأهواء البشر وتأويلا م المحرفة واستغلالا م الأرضية لحقائقه ومقاصده، يشبه الفرق بين ماء المطر عندما يكون صافياً رائقاً في المزن، أي في طبيعته الأصلية، وصورته عندما يهمي على الأرض ويختلط بأتربتها وشوائبها وأعشا ا. ولو كان الناس جميعاً يدركون الفرق بين حقيقة الدين –كما

* طالب دراسات عليا بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر؛ وله أطروحة جامعية بعنوان "الشـيخ محمـد الغزالي: مفكراً وداعية.

هي في صحائف الوحي- وبين صورته عند التأويل والتطبيق أو حين تظهر في سلوك أفراد وجماعات لكان في ذلك بعض العزاء الذي يخفف الأحزان عن قلوب دعاة رسالات السماء، لكن المشكلة أن ذلك لا يتأتى باطراد، بل إن التداخل بين الصورتين هو الأغلب الأعم في كل وقت وحين... ولما كانت دعوة الإسلام العالمية الخالدة قد عرضت لها -كمعظم الدعوات- هذه العقبة في مسيرا التاريخية فإن الشيخ الغزالي قد اهتم بـهذا الموضوع كما يستبين ذلك من نتاجه الفكري والدعوي؛ ومن بين الشبهات التي لها صلة وطيدة بالعقبة التي أشرنا إليها شبهة انتشار الإسلام بالقوة والسطو والعنف لا بالحجة والإقناع والقدوة!... لذلك فقد ارتأينا أن نتصدى هنا لدراسة هذا الموضوع وبحثه عند الغزالي الداعية، لما له من مكانة ضمن عطاء الشيخ في ميادين دراساته الدعوية، ولقيمة الرؤية التي يقدمها عن طبيعة انتشار الدعوة الإسلامية وخصائصها، ليس فقط من جهة إنصاف الواقع التاريخي لهذه الدعوة والانتصار للحقيقة العلمية المقررة في سياقات النصوص المعصومة، وإنما أيضاً من جهة أهمية هذا الموضوع على صعيد إعادة تأصيل مناهج الدعوة وضبط أساليب التعامل مع الواقع المحلي والعالمي، وكيفية الإفادة العملية من المتغيرات والمستجدات بما يخدم الدعوة الإسلامية في مرحلتها الراهنة والمستقبلية؛ وربما كان من نافلة القول في هذا الخصوص تأكيد إمكانية الاستفادة من ثروة الفقه الإسلامي العلمية وأهمية هذه الاستفادة في تحديد أسس التعامل مع الآخرين وأدواته من منطلق هدايات الإسلام ومقاصده الإنسانية الخالدة، والتطلع لصياغة نظرية إسلامية في العلاقات الدولية تحسم الخلافات النظرية الموروثة وتمكّن لدعوة الإسلام بين شعوب العالم المعاصر وجماعاته وأممه، وتسهم في فتح آفاق جديدة لانسياب هذه الدعوة في كل مكان.

أولاً: أصول اهتمام الغزالي بـهذه القضية

اهتم الشيخ الغزالي بموضوع الدعوة إلى الله فهماً ودراية وأداءً وتفاعلاً مع رسالتها ومنهجها وتاريخها، فمنحه ذلك إخلاصاً ومقدرة في الذود عن حياضها والدفاع عن شؤوا وتبديد الشبهات المثارة في طريقها، وهو يحب أن ينسب لهذه الدعوة أكثر من أي شيء آخر، لأنه يعتقد بأن الدعوة إلى الله أخطر وظيفة على ظهر الأرض، أليست وظيفة الأنبياء والرسل والصالحين الأخيار؟ لذلك لم يتوان في الانتصار لحقائقها وتجلية فطرا وقسماا الثابتة وفق ما رسمته آيات الوحي الخاتم والسيرة النبوية الشريفة ومعالم تطبيقاا التاريخية المثلى... فلا غرو بعد ذلك إن وجدنا الشيخ الغزالي يخصص مساحة واسعة من

فكره وجهوده الإعلامية والدعوية ونتاجه العلمي لتوضيح الطبيعة الحقيقية لانتشار الإسلام وانسياب دعوته على الأرض، وقد تصدى الشيخ لجبهتين أثارتا لغطاً وشبهات عن طبيعة هذا الانتشار هما:

أ- جبهة بعض المسلمين الذين ادعوا بأن الإسلام دين سيف لا دعوة، وأن الأصل إنما هو بمبادأة الأعداء بالقتال، لأن مبدأ الجهاد له مقتضيات أخرى لا علاقة لها بالدعوة إلى الإسلام وإشاعة السلام في الأرض وتوطيد الحرية وتمكين الشعوب من اختيار العقائد التي تطمئن إليها...إلخ.

ب- جبهة المستشرقين والمبشرين الذين ا موا الإسلام بأنه دين عنف، وأن دعوته اعتمدت على القوة والاصطدامات العسكرية في بلوغ أهدافها، وأن هناك ظروفاً دولية مكنت لانتشار الإسلام مثل الضعف والانقسام الذي عرا الأجهزة الداخلية للإمبراطورية الرومانية والفوضى العارمة التي سادت الدولة الفارسية، وليس مرد الانتشار السريع للإسلام طبيعة ذاتية فطرية في دعوته وتعاليمه...إلخ.

ثانياً: مناقشة الغزالي للجبهة الأولى

لم يغمض الشيخ الغزالي طرفه عن بعض آراء المسلمين التي لم تع –برأيه- رسالة الجهاد في الإسلام ولم تتشرب طبيعة الإسلام في الانتشار والإفصاح عن تعاليمه ومثله ومبادئه، بل سعى لبذل الكثير من الجهد بغية أن تفهم هذه القضية على وجهها الصحيح؛ ولعل معالم بعض ذلك الجهد تتضح من خلال النقاط الآتية:

1- **السلام هو الأصل** في **دعوة الإسلام:** يعتقد الشيخ الغزالي بناء على فقهه بالقرآن والسيرة النبوية بأن السلام أصل من أصول الدعوة في الإسلام، بل إن الإسلام والسلام مشتقان من دلالة واحدة تركز لحقيقة هذا الدين ولطبيعته المرسومة في التعامل مع بني البشر، ومن ثم فقد رفض الشيخ الآراء التي تناقض هذا التوجه في الفقه والاستيعاب والحركة، فهناك الكثير من علماء الدين وقراء القرآن "من لم يتذوق أدب الحوار الطويل مع المخالفين، فتجاوز الآيات التي أربت على المائة وزعم أن الإسلام استعمل من البداية العصا الغليظة في التعامل مع خصومه، وأنه إذا كان قد هاد م يوماً فلضرورات موقوتة! ثم شرع يجتاحهم بعد ذلك دون هوادة... قرأت لنفر منهم كلاماً طويلاً في أن الإسلام دين هجومي يضع خططه للحرب لا للسلم، وشعرت بالغيظ لتحريف الكلم عن مواضعه من

ناحية، ولتناول الوقائع دون أدنى وعي بملابسا ا من ناحية أخرى".[1] ولا شك أن تأسف الغزالي لهذا الفهم ا انب للصواب له في واقع الأمر ما يبرره، إذ كيف يرضى أتباع الرسالة الخاتمة في وقت تبرجت فيها الدعوات وظهرت كل الأفكار والإيديولوجيات على حقيقتها بأن لا تعرف الطبيعة الحقيقة الفطرية لدينهم؟ "فنحن المسلمين نود لو يملأ السلام أرجاء الأرض ويستغرق أعمار البشر وأنى لنا ذلك؟ في كل صلاة تف من أعماقنا: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وفي كل صلاة نتلفت يميناً ويساراً لنوزع السلام حولينا، ومع ذلك لم نفلت من شباك الفتانين والجبارين فخضنا الحروب كارهين مكرهين ولا نـزال كذلك حتى يوم الناس هذا فماذا نصنع؟".[2]

2- **حقيقة الجهاد** في **الإسلام:** يرى الشيخ الغزالي أن الجهاد في الإسلام وسيلة لا غاية، وأنه يوم تسود الحريات الأرض وتمحى العوائق المفتعلة في وجه الدعـوة إلى الإسلام ولا يفكر أحد في فتنة المعجبين والمعتنقين لهذه الدعوة، فلا معنى حينئذٍ لهذه الوسيلة إذا كان القصد منها هو القتال -إذ توجد ضروب كثيرة للجهاد كما هو معروف- ويمكن لنا أن نفهم رأي الشيخ الغزالي في هذا القضية في ضوء محاورته لأحد الشباب المتحمسين دون علم، يقول: "استوقفني شاب ساخط يقول: سمعنا رأيك في الجهاد الإسلامي، وأنه ما يكون إلاّ قمعاً للفتنة وتقليماً لأظافر الطغاة وحماية للحقوق المستباحة! وما اقتنعنا ذا الرأي، فقد سمعنا غيرك ولعله أفضل منك يؤكد أن الإسلام بطبيعته السلمية يشتبك مع الطواغيت، ويقاتل الجاهليات، فإذا أجهز على بعضها في ميدان انتقل إلى ميدان آخر ليصطدم ا وهكذا إلى قيام الساعة! ورأيت أن أحاور الفتى، فقلت له: لعل صاحب هذا الرأي يقصد الحرب الوقائية، أي أننا رأينا من يستعد للهجوم علينا فبدأناه بضربة سريعة أجهضت هجومه، أو بتعبير بعض الساسة: تغدينا به قبل أن يتعشى بنا، والحرب خدعة وربما لا يكون في هذا حرج! قال الفتى: دعني من تفسيراتك، لا حرب وقائية ولا حرب دفاعية ولا شيء من هذه التعليلات! الإسلام لا يحيا مع الطاغوت أو الجاهلية...".[3]

---

[1] محمد الغزالي: جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، الجزائر: دار اكتب، 1987م، ص 19.

[2] محمد الغزالي: الطريق من هنا، الجزائر: دار الكتب، 1986م، ص 151.

[3] محمد الغزالي، جهاد الدعوة، مرجع سابق، ص 10.

لكن كما يبدو فإن الشيخ الغزالي سرعان ما غير مجرى الحديث مع هذا الشاب عندما تأكد من وجود خلل في تفكيره، فأراد أن يبين له المعنى الشمولي للجهاد في عرف الفكر الإسلامي، وأن الملابسات المحيطة بواقع الإسلام والمسلمين هي التي تتحكم في تحديد نوعية الجهاد أو صورته التي يجب أن تحشد لها الطاقات وترصد لخوضها الكفاءات: "قلت له: ليتكم تعرفون حقيقة الإسلام وواقع الحياة، إنكم تجهلون الأمرين معاً، وتتحدثون من خيال سقيم! في هذا الأيام لا نعرف شعوباً برح ا الظلم كما وقع للشعوب الإسلامية، وإجماع العلماء منعقد على أن الجهاد هنا حق لأنه دفاع عن الأرض والعرض والحاضر والمستقبل والتاريخ والشخصية والدين والدنيا، فَلِم الجدل البارد حول ما تزعمون من طبيعة عسكرية للإسلام وأنه دين هجوم؟ وهناك أمر آخر أهم، أما تعرفون ميادين أخرى أخطر من ميادين الحرب الساخنة يمكنكم فيها أن تنصروا الله ورسوله؟ في ميدان الإعلام –أو بلسان الشرع ميدان الدعوة توجد مليارات من الناس سيئة العلم بالإسلام تفترسها شبهات وخرافات حول ديننا البريء فهلا أسهمتم في تبديدها؟ في ميدان المال والأعمال تكاد الأديان الأخرى تنفرد بزمام الحياة، وتؤثر في تيارا ا سلباً وإيجاباً، فهلا تحركتم لتمتلئ الأيدي بالشغل ولتختفي من بينكم البطالة وليكون لكم صوت مسموع؟ في ميدان العلم مدنياً كان أو عسكرياً لا يعرف لنا وجود فهلا نافستم واستفدتم وأفدتم؟ في ميدان السياحة والكشوف نقل المتحركون عقائدهم حيث ذهبوا، فماذا حبسكم في أماكنكم؟ في ميدان المساعدات والخدمات الاجتماعية اجتهد كثيرون في تخفيف الآلام وتجفيف الدموع وكسبوا قلوباً تحفظ الجميل فأين أنتم؟".[4]

وعندي أن ما يقرره الشيخ الغزالي هنا هو الأقرب إلى الحق وطبيعة الإسلام في الحركة والتعامل مع الواقع الإنساني من منطلق مبادئه في صون الدماء وترسيخ الحقوق ورعاية الكرامة، ثم إن آراء الغزالي في هذا الموضوع ليست شاذة ولا غريبة عن الإجماع، فهذا أحد أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين يؤكد أنه لم يكن في أي وقت من الأوقات من أغراض الجهاد في الإسلام ولا من أهدافه "إكراه الناس على اعتناقه، لا في مبادئه النظرية ولا في واقعه التاريخ، اللهم إلا فلتات عارضة وقعت خطأ ممن لم يفهموا حقيقة الدعوة الإسلامية، ولا تحسب على الدين لأ ا ليست من الدين، وما انتشر الإسلام كما بصمه الجاهلون به

[4] المرجع نفسه، ص 11.

والمعادون له، وما كانت الحرب فيه لإكراه الناس على اعتناقه، إنما كانت الحرب لإزالة الطواغيت التي تحكم بين الناس وبين سماع الدعوة، أو تفتنهم عن دينهم حين يختارونه عن اقتناع، كما كانت لإزالة الطواغيت التي تدعي حق الألوهية وتغتصب خصائصها وتتعبد الناس من دون الله... والله يريد أن يكون للناس إله واحد وأن يكون الدين كله لله".[5]

3- ليس الهجوم التوسعي من طبيعة الإسلام: يناقش الشيخ الغزالي بعض الآراء التي ذهبت إلى أن الإسلام دين هجومي وأنه يبدأ بالقتال قبل أن يفرض عليه أعداؤه الدخول معه في حرب، وقد اعتمد أصحاب هذا التوجه على دليلين: الأول: غزوة مؤتة، والثاني: القتال مع قريش.

بيد أن الشيخ الغزالي لا يرى أي وجاهة في هذه الأدلة المعتمدة، وينعى صراحة على من قالوا بهذا التوجه وفهموا هذا الفهم، لأن دواعي القتال الشرعية سواء في غزوة مؤتة أو في الصدام مع قريش كانت قائمة وهي كافية حتى من الناحية المنطقية لما حدث، فالأسباب "التي دفعت إلى معركة مؤتة[6] معروفة، ولعل كُتّاب السيرة المحدثين أقدر على تصوير هذه الأسباب من الكتاب القدامى، فقد أرسل النبي ﷺ واحداً من رجاله[7] بكتاب إلى أحد الأمراء الغساسنة[8] يدعوه إلى الإسلام، وهؤلاء الأمراء كانوا موالين للروم، يدينون دينهم وينفذون سياستهم، وقد أقلقهم وساءهم أمر هذا الدين الجديد، والنجاح الذي حظي به، فماذا يصنعون؟ عمد الأمير الذي جاءه كتاب النبي ﷺ إلى الكتاب فطوح به، وإلى حامله فقتله!! واستعد مع الرومان لمواجهة تبعات هذا الموقف الآثم! إذاً فما الذي تفعله أي دولة يهان دعوها ويقتل رجلها على هذا النحو؟[9] لا بدّ أن تقاتل، والقتال الذي فرضته الظروف

---

[5] سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، بيروت: دار الشروق، ط5، 1980م، ص 33-34.

[6] قرية تقع الآن على بعد 12 كيلومتراً من مدينة الكرك بالأردن، والمسافة بين المدينة المنورة ومؤتة 1100كم، قطعها المسلمون على ظهر الإبل والخيل، وكانت رحلة شاقة تجلت فيها معالم الإيمان الحق الذي غرسه صاحب الرسالة العظمى في نفوس الأصحاب العظماء.

[7] هو الصحابي الجليل الحارث بن عمير الأزدي ﷺ.

[8] هو شرحبيل بن عمرو الغساني حاكم بصرى، كان عميلاً لقيصر ملك الروم.

[9] يؤكد الشيخ أبو الحسن الندوي أن هذا الأمير الغساني القاتل قد خالف المواثيق التي كانت سائدة يومئذ، فلم تجر العادة بقتل الرسل والسفراء عند الملوك والأمراء مهما اشتد الخلاف، واعتبر مقتل الحارث ابن عمير الأزدي رضي الله تعالى عنه سابقة خطيرة، تؤثر في مستقبل السفراء والرسل، وذلك وحده كان مبرراً كافياً للدخول في القتال. أبو الحسن النـدوي: السيرة النبوية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ص 277.

صعب، فإن الرومان شدوا أزر الأمير القاتل بعشرات الألوف من جيشهم الكثيف، وواجه الرجال الذين قاتلوا في مؤتة معركة قاسية، استشهد فيها القادة الثلاثة[10] الذين التحموا مع الرومان وحلفائهم، واستطاع خالد بن الوليد أن ينسحب بالجيش وأن يجنبه خسائر لا حدّ لها"؛[11] فليس هناك –برأي الشيخ الغزالي- شيء في الإسلام يسمى القهر أو العدوان أو الغدر، لأن هذا الدين يقوم على الحرية، والدعوة التي تحملها رسالته لا تطلب أكثر من الحرية وترك الناس يختارون ما ارتاحت له أفئدتهم من عقائد، وما اطمأنت له عقولهم من مبادئ، ويزيد الغزالي شرح وجهة نظره وتعميقها عقلياً ومنطقياً فيقول: "ولست أؤرخ لهذه المعركة، ولكني أعلق على ما قرأته في كتاب ظهر حديثاً لأحد العلماء يذكر قصة مؤتة ويقول: إن المؤرخين يحاولون ذكر أسباب القتال الذي وقع، ولا ضرورة لذكر هذه الأسباب! لماذا نعلل لكل حرب خاضها المسلمون؟ يكفي أن نعرف طبيعة الإسلام في التوسع (!) لنعرف سر القتال!!... الكاتب غفر الله له نسي الرسالة الموجهة إلى العميل الروماني ونسي مصرع صاحبها، ونسي أن الرومان –موطنهم الأصلي أوروبا- تدفقوا نحو مائة ألف إلى قلب الحجاز، ولم يجيئوا في نـزهة صحراوية، وإنما جاءوا في مظاهرة عسكرية لضرب الدين الجديد، ومنع الدعوة من التسلل شمالي الجزيرة العربية... كل ذلك لم يلفت نظر المؤلف الأديب، إنما لفته إبراز الطبيعة التوسعية للإسلام! إن التوسع الإسلامي لا يعتمد على القهر وحروب العدوان، إن العملة المتداولة في ميدان الدعوة الإسلامية هي الفكر الحر".[12]

وعند الشيخ الغزالي فإن أصحاب هذا التشخيص لطبيعة الإسلام في التوسع والانتشار فضلاً عن كونهم يجانفون الحقيقة التاريخية والعلمية معاً، فإنهم يعرّضون الدعوة الإسلامية إلى متاعب متلاحقة ويضعون العوائق في طرقها خاصةً وأنهم صفر اليدين مما يمكن أن ينتصروا به لدينهم وعقيدتهم، فإن قتال الإسلام "للرومان كان أشرف قتال عرفته الدنيا، لأن الإمبرطورية العجوز استهلكت شعوباً كثيفة داخل سجونها قروناً طويلة؛ وعندما نكتب سيرة نبينا ﷺ بهذا الأسلوب فماذا يبقى للمبشرين والمستشرقين؟ عندما تعرض الحق

---

[10] هم: زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ، وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن أبي رواحة رضي الله عنهم جميعاً.

[11] محمد الغزالي، جهاد الدعوة، مرجع سابق، ص 19-20.

[12] المرجع نفسه، ص 20.

على الناس في بيئة جاهلة به فلن يقول لك المستمعون: أهلاً وسهلاً! سيكون هناك مستغربون وسيكون هناك رافضون، وربما آمن البعض على عجل، وربما قاوم بعضهم بضراوة، ولن تتحدد المواقف إلا بعد آماد طوال يصبر فيها الدعاة ويقابلون الهزء بالسكينة، والاستفزاز بالحلم... كذلك كان الأنبياء على امتداد العصور وكذلك كانت سيرة خاتمتهم محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام... مع ما تميزت به رسالا م من وضوح وتجرد وإشراق، أما اليوم فالدعوة مثقلة بما يضيرها أو يزهد فيها... هناك من يدعو إلى الشكل قبل الموضوع وإلى النافلة قبل الفريضة، وإلى الحكم النوعي قبل القاعدة الكلية، وإلى ما فيه خلاف قبل ما اتفقوا عليه! ثم يدق طبول الحرب وهو صفر اليدين من سلاح يجدي، فإذا الغبار ينجلي عن هزيمة مضاعفة للحق، فقد ا ـزم مرتين، مرة في ميدان الدليل ومرة في ميدان القتال! و ـذا الفكر المعتل يكتب دعاة عن قيام الإسلام على السيف واجتياحه للخصوم ورغبته في الهجوم!".[13]

أما بالنسبة للقتال ضد قريش، فإن الشيخ الغزالي يعجب أشد العجب من الذين اعتمدوا ذلك دليلاً على كون الإسلام يبدأ خصومه بالقتال، ولا ينتظر إعلان أعدائه للرب ضده أو ضد حملة رسالته، وكأن هؤلاء نسوا بل تناسوا ما فعلته قريش بأتباع الدين الجديد من اضطهاد وتعذيب وتشريد واستيلاء على الأموال والأعراض، بل وملاحقة أيضاً للجماعة المؤمنة في مستقرها الجديد الوادع بالمدينة، هذه هي الحقيقة التاريخية التي لا يصح أن تنسلا، فإن النبي ﷺ أُخرج من مكة هو ومن آمن به بعد ثلاث عشرة سنة حافلة بالآلام والأحزان، ولم ـدأ عداوة قريش للإسلام بعد الهجرة، بل وثبت على كل من شرح بالإسلام صدراً من أهل مكة فنكلت به، وكان دعاء المستضعفين والمفتونين ﴿ربنا أخرِجنا مِن هذِهِ الْقَريةِ الظالِمِ أهلُها واجعلْ لنا مِن لَدنك وِلّياً واجعلْ لنا مِن لَدنك نصِيراً﴾ (النساء: 75)، فهل يوصف قتال المسلمين لقريش بأنه حرب هجومية بعد هذه الأحداث الواضحة؟".[14]

4- **الحرية قاعدة الإسلام في الحركة:** يركّز الشيخ الغزالي –في مناقشته للقائلين بأن الإسلام يقدّم القتال على الدعوة– على أن الحرية قاعدة أصيلة في الدعوة إلى الإسلام،

---

[13] المرجع نفسه، ص 21-22.

[14] الرجع نفسه، ص 21-22.

فيذهب إلى أن الإسلام لم يكن ليدخل في حرب مع قريش أو الرومان أو الفرس لو ظفرت دعوته بالحرية المطلوبة لتبليغ الحقيقة وشرح الرسالة، فإن أجواء الحرية هي أقصى ما تطلبه هذه الدعوة، لكن المعروف المؤكد تاريخياً "أن الرومان انتشروا في آسيا وإفريقيا كالجراد الذي يأتي على الأخضر واليابس... والاستعمار الروماني مقرون بالاستبداد والقسوة والكبرياء، وقد احتضن النصرانية فشوهها ومال ا نحو الوثنية، وطارد الكنائس الموحدة حتى أبادها، وعندما ظهر الإسلام اعترض طريقه، وضن عليه بحرية الحركة، ونازله شمالي الجزيرة ليقضي عليه! فهل تصدي المسلمين للصلف الروماني وكسرهم الطوق الذي وضعه يوصف بأنه حرب هجومية نشأت عن رغبة الإسلام في التوسع؟ أي توسع؟ هل حق الدين الجديد في عرض نفسه على الناس كلهم، وإبائه تكميم الأفواه وفتنة الضعاف هو العيب الذي يوصف به ويلام عليه؟ ومع هذه المقررات البديهة فإن رئيس حزب إسلامي يكتب في نشرة مطولة لأعضاء حزبه أن الإسلام يبدأ بالقتال ويرسم خطة الهجوم على مخالفيه. يقول الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله "إن قول الرسول ﷺ وفعله يدل دلالة واضحة على أن الجهاد هو بدء الكفار بالقتال لإعلاء كلمة الله ولنشر الإسلام. ويقول: إن خروج الرسول ﷺ إلى بدر لأخذ قافلة قريش هو خروج للقتال،وهو مبادأة بالقتال، فقريش كانت دولة، ولم تكن بعد قد اعتدت على الرسول ﷺ أو على المدينة حتى يدافع عنها، بل هو الذي بدأهم بالقتال!...".[15]

ويتابع الشيخ الغزالي مناقشته لكلام الشيخ النبهاني قائلاً: "إن تصور الوقائع على هذا النحو أقرب إلى الهزل منه إلى الجد ولا أدري كيف يستقيم في عقل إنسان أن المطرودين من ديارهم، المصادرين في عقائدهم لم يتعرض لهم أحد بعدوان؟ ويمضي رئيس حزب التحرير الإسلامي فيقول: (إن قيام النبي ﷺ بإرسال الجيش إلى مؤتة لقتال الروم وتوجهه إلى تبوك مقترباً من حدود الروم لمقاتلتهم ظاهر فيه كل الظهور أنه بدء بالمقاتلة)! وهذا الكلام من أغرب ما يقال، وفي ضوء هذا المنطق المدهش يمكن وصف الحروب التي يقوم ا زنوج إفريقيا الجنوبية* الآن بأ ا حروب هجومية، ووصف المناوشات التي يقوم ا عرب

[15] المرجع نفسه، ص 22.

* كتب الشيخ هذا الكلام قبل غلبة إرادة سكان جنوب إفريقيا الأصليين على نظام الأبارتايد الاستعماري الذي فرضـه الغرب قهراً وعدواناً وتسلطاً.

فلسطين ضد دولة إسرائيل بأ ا قتال هجومي! إن العقل الذي يلتقط صور الأحداث ذا البتر والتقطيع والحكم العجول يجب الإعراض عنه، ومن المؤسف أن يكون لهذا التفكير وجود بين الإسلاميين... لا يحتاج الإسلام إلاّ إلى جوّ حرّكي ينتشر ويدخل الناس فيه أفواجاً، ما دام العرض سليماً والعائق منفياً".[16]

ويزيد الغزالي الإسلام إنصافاً فيسهم في شرح طبيعته في الانتشار والامتداد، ويستعمل المنطق العقلي وقوة الحجة وهو يبرئ ساحاته في القتال والاشتباك مع قوى الظلم والقهر والاستبداد، كما يزيد مبدأ الحرية تأصيلاً وتعميقاً باعتباره معنى مطابقاً لمعنى التوحيد نفسه فيقول: "ونحن لا نكره أحداً على ولا نقبل إيمان مكره، كما أننا نحتكم إلى العدل المطلق فيما ينشب بيننا وبين غيرها من خلاف، ولا يميل بنا عن العدل حب ولا بغض.. ولو كانت دولتا الروم والفرس تقومان على مبادئ الحرية والعدالة وضمان الحقوق الإنسانية ما قامت بيننا وبينهما حروب، الذي وقع داخل الدولتين وخارجهما أن الاستبداد السياسي حبس الجماهير وراء سياج حديدي بالغ القسوة، وأن جنون القوة أغرى الدولتين معاً بتكسير المصابيح التي حملها الإسلام، فكان القتال لا لنشر الإسلام ولا لإكراه أحد على اعتناقه، بل لكي تسود الأوضاع الطبعية، وبعدئذٍ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ولا يطلب الإسلام في الميدان العالمي أكثر من حريات مستقرة، وإذا عجز المسلمون في ميدان تكافؤ الفرص وحرية الأخذ والرد، عن نشر دينهم، فلا أقدرهم الله ولا بارك فيهم! (...) إن فن الدعوة يحتاج إلى ألوف من الأذكياء الأتقاياء يأخذون طريقهم إلىالأفئدة والعقول بلباقة ورفق، فإذا اعترض السيف هؤلاء برز من جانبنا سيف يناوشه ويعيده إلى غمده، ويترك الحكم للمنطق والأدب لا لغرائز السباع... إن هذا هو اتجاه الوحي النازل علينا، وهو المفهوم من عشرات النصوص التي نتلوها، ومن ثَمّ فإنني أنظر باحتقار شديد إلى أشخاص عجزة في ميدان الدعوة، كسالى في سباق الخير، لا صياح لهم إلاّ السيف السيف!! ولو قام السيف لكانوا أول ضحاياه! لقد أصاب الإسلام ضر شديد من الانحصار العقلي الذي سيطر على أولئك المتحدثين ومن التحريف الذي فرضوه على الأحداث،

[16] المرجع نفسه، ص 22-23.

فأمست قريش معتدى عليها في معركة بدر وأمست الإمبراطورية الرومانية الاستعمارية معتدى عليها في مؤتة وتبوك!".[17]

5- **حول ما يسمونه آية السيف:** يؤمن الشيخ الغزالي إيماناً راسخاً بمكانة الجهاد في الإسلام وبقدسية رسالته في إنصاف الحق من الظلم وإنصاف الحرية من الاستبداد وإنصاف الأمان من العدوان، لذلك نراه يرد على كاتب طرقي ينكر فريضة الجهاد ويؤول قوله تعالى: ﴿والذِين قُتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ فَلَن يضِل أعمالَهم﴾ (محمد: 4) بكون هذه الآية لا علاقة لها بالحرب والجهاد، وإنما هي تتحدث عن الذين قتلوا شهوا م وأهواءهم! فيقول: "... هذا الكلام يمكن أن يكون إفرازاً لأي شيء في الجسم إلا المخ!"[18] خاصة وأن هذه الآية الكريمة تتكلم صراحة عن ضرب رقاب الكفار عند اللقاء، بل إن المفسرين يطلقون على السورة التي وردت في سياقها اسم: سورة القتال... غير أن الشيخ الغزالي لا يرغب في إثارة الجدل عن الحقائق المقررة في الإسلام؛ إن نقاشه يتجه لأولئك الذين يزعمون أن آيات الدعوة والتعليم والشرح ولتوضيح قد نسخت بما يسمونه آية السيف ويقصدون بذلك سورة براءة.[19] وقد حقق الشيخ الغزالي في هذا النسخ المزعوم وأحصى مائة وعشرين آية من القرآن الكريم، كلها تبين منهج النفس الطويل الذي اعتمده الإسلام في هداية أهل الأرض واقتيادهم بلين ولباقة ورفق إلى صراط الله المستقيم، وفي ذلك يقول: "... وانتقل هذا الاضطراب الفكري إلى نصوص الكتاب والسنة، فإذا تيار من الفوضى يلغي باسم النسخ نحو 120 آية قرآنية، ويعوج بمفهوم آيات أخرى، ويخرج الإسلام للناس في صورة ذميمة! (...) إن كتبنا القديمة تجمع في القضية الواحدة ركاماً من الآراء فيه الصحيح، وفيه الذي يحتمل الصحة، وفيه الباطل وفيه السقيم، ويجيء ذوو النظرات السطحية فيقرءون هذا وذاك، وربما لم يعلق بأذها م إلاّ ما لا خير فيه... وهذا الخلط المتباين أساء إلى ثقافتنا الإسلامية، وربما منح الحياة مرويات كان يجب أن توأد يوم ولدت! وقد سمعت البعض يرحب ذه الحرية! ولكني عند التدبر والموازنة شعرت أن العملة المزيفة طردت العملة

[17] المرجع نفسه، ص 23-24.

[18] قطب عبد الحميد قطب: محاضرات الشيخ محمد الغزالي في إصلاح أ فراد ا تمع، الجزائر: مكتبة رحاب، 1990م، ص 219.

[19] قال بعض المفسرين بأن آية السيف هي قوله تعالى: ﴿ وخذُوهم واحصروهم واقْعدوا لَهم كُل مرصدٍ﴾ (التوبة: 5)، وقال آخرون بل هي قوله سبحانه: ﴿وقَاتِلُوا الْمشرِكِين كَافةً كَما يقَاتِلُونكُم كَافةً﴾ (التوبة: 36).

الصحيحة؛ ولما كان حكام المسلمين في أغرب العصور أفراداً يغلب عليهما الجهل، فإن سلطا م الواسعة ساندت الأوهام والأخطاء، لا سيما في ميدان الدعوة... إن المسلمين حملة رسالة عالمية بيقين، ونقل هذه الرسالة إلى الناس وظيفة شريفة، وغياب الحكومات الإسلامية عن هذا النقل وضماناته وتبعاته أمر غير طبعي، كما أن ربط هذا النقل بأهواء الحكام وأمجادهم الخاصة مرفوض".[20]

والذي ظهر للشيخ الغزالي من تحقيقه في هذا الموضوع أن آيات الدعوة والاعتماد على الحكمة والموعظة الحسنة في أسلو ا هي آيات محكمة جميعها وأنه يستحيل أن يقع نسخ لآية من آيات الدعوة، فلذلك عنده –لو وقع- لا يعني إلاّ استقالة هذه الأمة عن وظيفتها العتيدة في هذه الأرض، لذلك فنحن نجد الشيخ وبعد أن يورد جملة من آيات من سورة النحل تثبت أهم خصائص الدعوة والدعاة يصرح بأن "القول بالنسخ مرض أصاب بعض المتكلمين في القرآن الكريم وكان سبب بلاء شديد للأمة الإسلامية، بل إنه عكر رونق الدعوة ووضع في مجراها الجنادل! أليس من المصائب أن تثبت أقوال هنا بأن هذه الآيات منسوخة؟[21] وماذا بعد إلغائها إلاّ إبطال رسالة الأمة كلها، وهي الدعوة الواضحة الموصولة حتى قيام الساعة؟ ماذا يكون عملنا بعد ذلك النسخ؟ قطع الطريق قتل ما لا يدري؟... صحيح أن الراسخين في العلم رفضوا هذه الأقوال! ولكن أفواجاً من الشباب المغرور والشيوخ العجزة انتشروا في هذه الأيام يؤثرون نسخ ألاّ إكراه في الدين، ونسخ محاسنه في الدعوة... ويجب وضع حد لهذا البلاء".[22]

إنه يستحيل –بفهم الشيخ الغزالي- أن يتعرض الإسلام للغير بالقتال والعدوان من غير أن يبدأ هؤلاء بمناوشة الدعوة أو مطاردة الدعاة، فالأصل باق أبد الدهر وهو دفع ضريبة الدعوة وتبعات البلاغ من الشرح والبيان والقدوة والسماحة والرحمة والمصابرة والتجاوز...إلخ، فإن وجدت الدعوة الحرية المطلوبة دون عوائق فلا مجال للتفكير حينئذٍ في صدام أو عدوان، لذلك فلا غرو إن نحن وجدنا الشيخ الغزالي يعلق على قول الله تعالى: ﴿فَاصبِر علَى ما يقُولُونَ وسبح بِحمدِ ربك قَبلَ طُلُوعِ الشمسِ وقَبلَ الْغروبِ﴾ (قّ:39)،

[20] محمد الغزالي، جهاد الدعوة، مرجع سابق، ص 24-25.

[21] يقصد الآيات الكريمة رقم: 125-126-127 من سورة النحل.

[22] المرجع نفسه، ص 52.

بقوله: "الأمر بالصبر باق لا منسوخ، وليس الصبر رضاً بما يقال، ولا ضعف إحساس بما فيه نكر، ولكنه معرفة بالحجب التي رانت على القلوب، والوراثات التي ضللت الأفكار، ورسم للخطط التي تخرج الناس من الظلمات إلى النور؛ أخشى أن يكون عدم الصبر استقالة من وظيفة الدعوة، وعجزاً عن القيام بأعبائها، وبعض الناس يستطيل أيام التعليم ويستوعر مواجهة الجهال فيحتكم إلى السيف!! والغريب أن السيف الآن ليس مع أهل الإيمان! ومع ذلك فلا يزال بعضهم يتحدث عنه! إ م لا يعرفون طبيعة الدعوة الإلهية ولا واقع الحياة الإنسانية! إ م بلاء على الإسلام وعلى أنفسهم".[23]

وفي معتقد الشيخ الغزالي أن الذين فهموا بأن ما ورد في سورة براءة قد نسخ آيات الدعوة بكل مواصفا ا وقواعدها وثوابتها، ليسوا على شيء من فقه القرآن وفقه الدعوة وأصولها وتاريخها، وليس لهم حظ في فهم طبيعة الإسلام في التعامل مع النفوس البشرية ومتغيرات الواقع الإنساني واستيعا ا، فإن سورة براءة نــزلت بعد اثنتين وعشرين سنة من بدء الوحي والرسالة، وقد نــزلت لتحسم الموقف مع المشركين والمنافقين وأهل الكتاب الذين نقضوا العهد المبرم بينهم وبين الدولة الإسلامية النبوية القائمة في المدينة المنورة، وهل من الحكمة أن تترك الدولة الإسلامية تلك الطوائف تعبث بالإيمان والأمن والعهود والمواثيق كيفما شاءت؟ لقد كان من الضروري حفظاً لمصلحة ا تمع الإسلامي –وهذه المصلحة تعني أيضاً مصالح كل الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية- أن تترك مهلة أربعة أشهر لهؤلاء العابثين والناقمين لكي يتوبوا خلالها عن خساستهم أو ينطلقوا حيث شاءوا في أرض الله الواسعة، وإلا فإن السيف سيقتص من كيدهم ونذالتهم وهبوطهم الإنساني، وليس في ذلك أي مس بالحرية الدينية أو الكرامة الشخصية، فللجميع حق العيش الوادع في ظلال ا تمع الإسلامي والدولة الإسلامية إذا روعيت القوانين القائمة واحترمت المواثيق المبرمة وصينت العهود الموقعة... ومن ثمّ فإن الشيخ الغزالي ينعى على المفسرين الذين جانبوا الصواب في تفسير سورة براءة، لأ م –برأيه- لم يعيشوا كما يجب في جوّها ولم يحسنوا إدراك مواقع النــزول ولا ربط الأحكام بحكمتها، ويقول: "سمعت من يحتج بالآية ﴿وقَاتِلُوا الْمشرِكِين كَافةً﴾ (التوبة: 36) فقلت له: ألا تكملها؟ أليس بعدها ﴿كَما يقَاتِلُونكُم﴾ (التوبة: 36) فأنى في الآية الدعوة إلى الهجوم وإعمال السيف في الناس؟

[23] المرجع نفسه، ص 73.

ويشيع بين المفسرين أن آية السيف نسخت ما جاء قبلها، وعند التحقيق لا يوجد ما يسمى آية السيف! هناك جملة من الآيات في معاملة خصوم الإسلام، وفي مقاتلتهم أحياناً لأسباب لا يختلف المشرعون قديماً وحديثاً على وجاهتها وعلى أ ا لا تنافي الحرية الدينية في أرقى ا تمعات";[24] ولكي نتلافى مثل هذه الفهوم فإن الشيخ الغزالي يدعو إلى ضرورة التفريق بين أسلوب الدعوة وبين عمل الدولة ووظائف أجهز ا التنفيذية... فإذا كان الدعوة تقوم أساساً على قوة الحجة والإقناع والقدوة والحوار الهادئ والتلطف في المعاملة، فإن الأجهزة التنفيذية الدولة تقوم على القضاء والشرطة والجيش، أي على ضرورة حفظ الأمن والحيلولة دون وقوع الجرائم؛ فليس هناك ما يقتضي الخلط بين طرق الدعوة ومناهجها ووسائلها المؤسسة على الحكمة والموعظة الحسنة والرفق والإنة الجانب، وبين أدوات السلطة ووسائلها في حرب الجريمة وصيانة الدماء والأعراض والأموال، ولا شك أن هذه الوسائل قد تمتد للقصاص من مجرمين استغلوا الحريات المبسوطة في الإفساد أو تعكير الأمن المستتب في أرجاء الدولة الإسلامية.[25]

وأحب هنا أن أبين بعد مراجعتي لتفسير سورة براءة في ا لمدين: العاشر والحادي عشر من تفسير المنار بأن الكثير من آراء الشيخ الغزالي ونظراته في موضوع طبيعة انتشار الإسلام قد طالها أثر أو نضح مما ورد في هذا التفسير الموسوعي الرائد، وإن كان الغزالي فيما أرى قد أبدع –كعادته في أي موضوع يتصدى بكل طاقته العقلية لمعالجته- حين وضّح كون مبعث الخطأ الذي وقع فيها بعض المفسرين ممن قالوا بأن بعض آيات القتال التي وردت في سورة براءة قد نسخت آيات الدعوة، إنما هو عدم تفريقهم بين سياسة الدعوة القائمة على البيان والموعظة الحسنة وبين سياسة الدولة القائمة على مؤسسات وهياكل تنفيذية قد يقتضيها الأمر تأديب الخارجين عن القانون أو القصاص من ا رمين والناكثين للعهود والمواثيق... ولا بأس أن أعطي مثالاً واحداً هنا يعضد ما ذهبت إليه... كتب الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله تحت عنوان "آية السيف وكو ا غير ناسخة لآيات العفو والصفح" في

[24] المرجع نفسه، ص 101. للوقوف على رأي الغزالي بصورة أوضح عمّا يسمى آية السيف تراجع خطبته بجامع عمرو بن العاص بالقاهرة، ليوم الجمعة: 1973/12/21م (قطب عبد الحميد قطب، خطب الشيخ محمد الغزالي في شـؤون الدين والحياة، الجزء الثاني، الجزائر: مكتبة رحاب، ص 53-63، وفصل تأويلات الجاهلين في كتابه: جهـاد الـدعوة، مصدر سابق، وفصل طور جديد في كتابه: فقه السيرة، وكذا خاتمة الكتاب.

[25] المرجع نفسه، ص 41.

معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وخذُوهم واحصروهم واقْعدوا لَهم كُل مرصد﴾ (التوبة: 5) يقول: "وهذه الآية هي التي يسمو ا آية السيف، واعتمد بعضهم أن آية السيف هي قوله: ﴿وقَاتِلُوا الْمشرِكِين كَافةً كَما يقَاتِلُونكُم كَافة﴾ (التوبة: 36)، وقال بعضهم إ ا تطلق على كل منهما أو على كلتيهما، ويكثر في كلام الذين كثروا الآيات المنسوخة أن آية كذا وآية كذا من آيات العفو والصفح والإعراض عن المشركين والجاهلين والمسالمة وحسن المعاملة منسوخة بآية السيف، والصواب أن ما ذكروه من هذا القبيل ليس من النسخ الأصولي في شيء"؛[26] فهذا مجرد مثال يشير إلى ما كنت قد قصدت إليه، وهو لا يسلك في مسلك المقارنة، فما عنيت ذلك بحال، لأن الشيخ الغزالي في العديد من مواطن كتاباته ونتاجه الفكري يصرح بإعجابه البالغ بالمنار التفسير، وبالمنار المدرسة الفكرية الاجتهادية التجديدية الرائدة.

ثالثاً: مناقشة الغزالي للجبهة الثانية

تصدى الشيخ الغزالي للمبشرين والمستشرقين الذين ا موا الإسلام بكونه قد انتشر بالسيف والحروب الهجومية والعدوانية ونحوها، والعديد من مؤلفاته[27] زاخر بمناقشة شبهات هذه الجبهة وافتراءا ا المناوئة للإسلام ودعوته وضارته، ويمكن استعراض مناقشة الغزالي لهذه الجبهة وردوده عليها من خلال النقاط الآتية:

1- فرية لتغطية حقائق التاريخ: يرى الشيخ الغزالي أن الغرب بشتى دوائره ومؤسساته يستمرئ في معاداته للإسلام بعثرة المفتريات والأكاذيب في كل أفق كي لا يفتضح أمره وتتكشف للأعين حقائق التاريخ، لذلك فإنه على الدوام يلصق بالإسلام التهم والشنائع التي هي من صميم حضارته وجوهرها هو لا حضارة الإسلام، وهذه الخاصة لا تكاد تنفك مطلقاً عن دوائر الحضارة الغربية، فإن "الغرب المسلح من قمة رأسه إلى أخمص قدمه... الغرب الذي يجر وراءه ألوفاً من الأمم المأسورة، والدول المقهورة، بعد ما كسر شوكتها بقوته الباطشة... الغرب الذي رسم الصلبان –رمز التضحية- على رايات تظلل جيوشاً طالما اشتغلت بالسلب والنهب، وانطلقت في مشارق الأرض ومغار ا تثير الرعب

[26] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ا لد العاشر، بيروت: دار المعرفة، ص 166.

[27] منها: جهاد الدعوة، ومع الله، والتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ومستقبل الإسلام خارج أرضه، وهمـوم داعية، والإسلام والاستبداد السياسي، والاستعمار أحقاد وأطماع، وكفاح دين.

والفزع؛ هذا الغرب العنيد هو الذي ينشر بحوثاً علمية نـزيهة (!) لإثبات أن الإسلام قام على السيف. ذلك جهد كثير من المستشرقين الذين أخضعوا العلم لنـزغات الهوى والتعصب الذميم... ومتى يقال هذا؟ في الوقت الذي جثم فيها الغرب المسلح على الشرق الأعزل يبغي هلاكه[28] ... والقصد البين منه تسويغ منطق القوة العمياء الذي نعامل به، وصرفنا عن إعداد العدة التي نسترد ا خسائرنا ونحامي ا عن مقدساتنا، وقد وصل ساسة الغرب ومستشرقوه إلى هدفهم، وتكوّن جيل من المسلمين يحسن الظن بمستقبل الحق العاري عن القوة فكان الفشل مصير قضايانا كلها، وأصبح البغاث يستنسر بأرضنا!".[29]

فإذا كان هذا هو المنطلق الذي يعتمده الغرب في تحركه وتعامله مع الإسلام، فإن الشيخ الغزالي يدعو المسلمين إلى أن لا تنطلي هذه الحيلة الماكرة، فإذا كان "الهجوم المسلح غير مطلوب ديناً، فإن السلم المسلح من أركان الدين، وذلك يتقاضى الأمة أن تأخذ أهبتها كاملة فلا تبخل على عدد الحرب بمال ولا تمسي إلا وهي واثقة من أ ا على حذر و يؤ فإذا بوغتت ردت على العادين وهي عزيزة قادرة";[30] إن افتراء الغرب على الإسلام وإلصاق مة السيف بالقهر بتاريخ وانديابح دعوته، لا ينبغي في مفهوم الشيخ الغزالي أن يقابل بروح فاترة تنم عن الشعور الداخلي بالهزيمة والضعف، بل يجب على الأمة أن تحافظ على دعو ا وأن تتشبث بالحق الذي شرفها الله به، خاصة وأن الذاكرة الإنسانية تدرك يقيناً أن تاريخ هذا الغرب هو الموصوف فعلاً لا افتراء بالقهر والدماء والدموع والسلب والنهب والتعصب والاستعباد.

2- ليس في **الإسلام ما نستحي من كشفه:** خصص الشيخ الغزالي فصلاً مطولاً من كتابه مع الله وهو موسوعة ضخمة في الدعوة الإسلامية، تحت عنوان "كيف انتشر الإسلام" ناقش فيه آراء بعض المستشرقين والمبشرين ممن ا موا الإسلام بممارسة العنف واعتماد القوة في مسار انتشاره التاريخي، وحاول الغزالي الرد على هؤلاء بالحجة الدامغة والمنطق العقلي وحقائق التاريخ متوخياً إنصاف الإسلام من شانئيه وجاحدي فضل ما أسداه من خير ونفع للإنسانية.

---

[28] كتب الشيخ ذلك عندما كان العالم الإسلامي تحت هيمنة الاستعمار العسكري الغربي.

[29] محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، القاهرة: دار الكتاب العربي، ص 98-99.

[30] محمد الغزالي: من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، الجزائر: دار الشهاب، ص 119.

وإن كان الغزالي قد ناقش ورد على الأب لامانس اليسوعي –رمز تفكير المستشرقين الكاثوليك كما يسميه ونولدكة –رمز الاستشراق الألماني المتعصب- وفيليب خوري حتي والقسيس موير وآخرين غيرهم... فإنه ركز سجاله ونقاشه على المادة العلمية والتاريخية التي أثبتها المستشرق الإنجليزي سير توماس أرنولد في كتابه الشهير الدعوة إلى الإسلام... يقول الشيخ: "بين يديّ كتاب كبير عن الدعوة إلى الإسلام ألفه بالإنجليزية سير توماس أرنولد وهو بحث واسع في تاريخ نشر العقيدة توفر على وضعه هذا المستشرق ا تهد الدؤوب، وفي الكتاب وثائق قيمة تكشف عن طبيعة انتشار الإسلام في أغلب أقطار العالم أو فيها كلها، وقد بذل الرجل جهداً واضحاً ليكون منصفاً في أسلوبه واستدلاله. وأحسب أن التوفيق لا يخطئنا إذا قلنا: إن هذا المستشرق من أعدل إخوانه رأياً وأنفذهم بصراً وأميلهم إلى أدب اللفظ وإثبات الحق؛ ومع ذلك فإن سيره مع عقيدته القديمة، وإخلاصه لوظيفته العتيدة وخضوعه لكثير من المؤثرات التاريخية والسياسية جعله يميل عن الصواب قليلاً وهو يرسل بعض الأحكام عن الشريعة الإسلامية وعن وسائل امتداد الإسلام في الأرض".[31]

وكأن الشيخ الغزالي يود أن يقول للقارئ: إذا كان أكثر المستشرقين صواباً وإنصافاً لحقائق تاريخ انتشار الإسلام تصدر عنه أحياناً بعض السموم التي تنم عن عداء دفين وحقد متوارث للإسلام وعقيدته وحضارته، فكيف بالآخرين غيره ممن لم يقدروا على كتم سخائمهم الملتهبة ضد هذا الدين الطيب الطهور؟ وليس من خلق الغزالي الإنقاص من الآخرين إن أصابوا حتى وإن كانوا على غير دينه وانتمائه الحضاري، لذلك فإننا نجد الشيخ الغزالي يغلي غضباً من قول توماس أرنولد: "... ينبغي أن يعلم القارئ –منذ البداية- أننا لم نضع هذا الكتاب لدراسة تاريخ الاضطهادات الإسلامية (!) وإنما وضعناه لدراسة الدعوة الإسلامية في أنحاء العالم... وليس الغرض أن نؤرخ هنا للحالات التي استعملت فيها القوة لإدخال الناس في الدين الإسلامي مما نجده مفرقاً في صفحات التاريخ الإسلامي، فقد عني الكتاب الأوروبيين بيان هذه الحالات حتى لم يعد ثمة خوف من إغفالها...".[32]

---

[31] محمد الغزالي: مع الله، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط5، 1981م، ص 108.

[32] المرجع نفسه، ص 109.

ويرد الشيخ الغزالي موضحاً تناقضات هذا المؤرخ الإنجليزي، بأسلوب الداعية الشفيق على دينه المخلص لدعوته قائلاً: "اضطهادات إسلامية!!! ما هذه الخرافة؟ أين هي؟ ومتى وقعت؟ وعلى من؟ إن "السير توماس أرنولد" نفسه أول شاهد على تكذيب هذه الفرية، لقد استعرض في كتابه كيف انتشر الإسلام من الصين وإندونيسيا شرقاً، إلى الأندلس والمغرب وغينيا وغانا غرباً، وتتبع دخول الناس في هذا الدين في أنحاء القارات الثلاث، فلم يجد أثراً لاضطهاد يمكن أن يكتب عنه أو يشير إليه. ومع ذلك فهو يقول: إنه لا يحصي حالات الاضطهاد اكتفاء بما صنع كتّاب أوروبا الذين لم يفتهم تسجيلها! عجباً... لماذا لم يقل الرجل: إنه لم يعثر –في بحثه الطويل- على أي اضطهاد خلافاً لما زعم كتّاب أوروبا؟ ولكن غلبة الكُره التقليدي للإسلام على ذهن الرجل جعلته يلقي الكلام على هذا النحو، فلما أعوزه الدليل عل ما ذكره، نقل عن "سويرس" أن مروان آخر ملوك بني أمية قال لأقباط مصر "كل من لا يدخل في ديني ويصلي صلاتي ويتبع رأيي من أهل مصر قتلته وصلبته"، وهذه لا ريب كلمة مكذوبة! وما يعرف له في التاريخ المصري أثر ولا مكان، وما حكى مؤرخ قط أن أحداً من حكام مصر قتل قبطياً وصلبه لأنه آثر البقاء على نصرانيته!".[33]

ويمضي الشيخ الغزالي في مناقشة أقاويل هذه الجبهة المناهضة للإسلام عن طبيعة انتشار الدعوة الإسلامية في الأرض، فيقدم الأدلة المشحونة بالحق على كون الإسلام وحده دين السلام والحجة وتقدير مواريث الآخرين، وأن مواصفاته الفطرية والذاتية هي وحدها سبب انتشاره واستيلائه على الأفئدة والقلوب، ويصل الشيخ في تشخيصه إلى أن معظم المستشرقين والدارسين للتاريخ الإسلامية يدركون هذه الحقائق لو أرادوا الصدق مع نتائج بحوثهم، وهم يعلمون كذلك أن الإسلام لا يلجأ للقوة إلاّ مع الجبابرة أعداء الحرية من قاهري الشعوب، وكأن ما يغيظ أعداء الحقيقة شيء واحد فحسب "هو أن الإسلام زودته العناية بتعاليم تجعله صلب المكسر، لا يستطيع الباطل أن يجتاحه بسهولة، ولا أن ينال منه بيسر، بل نقدر أن نقول: لقد كان هذا الباطل يزأر في عرصات الدنيا دون يب وليزعج الآمنين في كل قطر دون وجل؛ فلما ظهر الإسلام واشتبك الباطل معه عاد من هجومه مقصوم الظهر مخضوب الكف. فراح يجأر بالشكوى أن الإسلام دين سيف، وأن الحكم في

[33] المرجع نفسه، ص 109-110.

رحابه جعله صلب العود... نعم هو كذلك وما عيب السيف إذا رد المعتدين؟ وما عيب الصلابة في الحق إذا استعصت على الفّتانين؟ إن السؤال الذي يجب أن تتحد الإجابة عنه هو: هل كان الحكم في الإسلام أساساً لفتنة غير المسلمين عن دينهم؟".[34]

وأحسب أن الشيخ الغزالي أجاب بإسهاب واستفاضة عن هذا التساؤل الأخير في العديد من مؤلفاته الثرية خاصة منها الاستعمار أحقاد وأطماع والتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام... ليس من منطلق فقهه ووعيه بالقرآن وإنسانية أحكامه فحسب، وإنما أيضاً من منطلق استيعابه لحركة التاريخ وحسن انسجامه وتواصله مع الثقافة التاريخية وفلسفة التاريخ ومقارنة الأحداث وخصائص الحضارات... وليس من شك أن الحكم الإسلامي قدم أنصع صفحة عرفتها الدنيا في السماحة واحترام الأديان وتقديس الحقوق ونبذ الاضطهاد والاستعباد، وأن الإسلام لا يلتفت إلى المغالبة والقوة إلاّ إذا حيل بينه وبين سماع الشعوب لكلمته ودعوته، كما حصل فعلاً مع الروم والفرس... والشيخ الغزالي يعمق هذه المعاني بدلالات واقعية تعكس صدق ما ألمحنا إليه فيقول: "ضحكت وأنا أسمع أحد المغفلين يقول: إن الإسلام انتشر بالسيف وقلت على الفور: لا يا صاحبي، التعبير الصحيح في هذه القضية: أن الإسلام انتصر على السيف! وإذا كان منتهى كيد الفتنة المغلوبة على أمرها –بعد ما فُلّ حدّها- أن ترمي الإسلام ـذا الوصف، فلا على الإسلام من ذلك. لقد أدى الإسلام واجبه في كسر شوكة العدوان، وفي قهر الضلال على التراجع، وعلى ترك المكاسب الطائلة التي حصل عليها... فليسمع الشتائم والتهم من السلطان المعزول، أو من الوحش المقهور؛ فلأن يشتم وهو حي يؤدي رسالته النبيلة أفضل من أن يبيد ثم تسمع فيه كلمات الرثاء. نعم وماذا يعود على الإسلام أو على الناس لو أن الرومان أفلحوا في خنقه، أو أن الفرس تمكنوا من شنقه، ثم قال كلاهما بعد أن أهال التراب على جثته: كان ديناً مسالماً وكان أتباعه طيبين!".[35]

3- **الإسلام حركة دائمة معروضة على العقل:** يجزم الشيخ الغزالي بأن الإسلام في أصوله وتعاليمه وأخلاقياته هو دعوة للسلم والرحمة والتكافل، ومن ثّمّ فإنه لا يعتبر منهجاً للمسلمين وحدهم، بل لجميع بني البشر ولكل الكائنات في هذا الكون الكبير،

---

[34] المرجع نفسه، ص 129-130.

[35] محمد الغزالي: الاستعمار أحقاد وأطماع، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط3، 1983م، ص 127.

وهذه القسمات المعجزة منحت هذا الدين سمة الديمومة والتجدد، فكان بذلك كله حركة زمانية مستمرة معروضة على العقل والإرادة الحرة، ثم إنه بالاستناد إلى هذا الفهم يكون نقيضاً تاماً للقوة والعنف والقهر ولمختلف الإشاعات التي روّجها عنه زوراً وافتراءً المستشرقون ودوائر الكيد التقليدي.

ويذهب الشيخ الغزالي إلى أن الإسلام أنساب في الأرض وسكن الأرواح والأفئدة لموقفه الفذ من احترام الإرادات الإنسانية وحرية التمييز والاختيار فيها، ويصرخ الشيخ من فوق منبر الجمعة مهاجماً أعداء الحقيقة التاريخية الفذة ومؤكداً كون "بعض العابثين، وبعض الجهال، وبعض المبشرين والمستشرقين لا يدرون جيداً -وربما دروا لكنهم يغالطون- موقف الإسلام من القتال... العلاقة بين الإسلام وبين سائر الناس -من وثنيين وكتابيين وملحدين- العلاقة أساسها على النحو الآتي: نحن أصحاب دين يكلفنا أن نعرضه على الخلق كلهم، هذا الدين يعرض نفسه على كل من يبلغه، على كل من له عقل، نعرض ديننا ثم نقول للناس: أترون أن قواعد هذا الدين سليمة؟ أترون أن مبادئه راشدة؟ أترون أن قيمه صحيحة؟ فإن قالوا: نعم وآمنوا فهم منّا ونحن منهم... أن لا يفضل أحدنا الآخر في شيء... وإن قالوا: لا نؤمن بما جئتم به، قلنا لهم: فلنا تساؤل معكم: أنتم رفضتم أن تؤمنوا بما جئنا به أو بما عرضناه عليكم، نريد أن نسألكم سؤالاً: هل تتركوننا نعرض هذا الدين على غيركم، وإذا قبل الغير هذا الدين هل تعترضون طريقه وتمنعونه من الإيمان؟ فإن قالوا لنا: أنتم أحرار، نحن كفرنا بكم ولم نصدقكم، لكن جربوا حظكم مع غيرنا، فإن آمن بكم من آمن، ما لنا به صلة ولا لنا عليه اعتراض، إن كان موقفهم هكذا، فلا سبيل لنا عليهم ولا كلام لنا معهم ولا يجوز أن نعترضهم بشيء يسوؤهم في أنفسهم أو أموالهم".[36]

هذه هي القاعدة الأصلية التي يضعها الإسلام –كما يرى الشيخ الغزالي- وهو يتحرك بدعوته ويجوب بتعاليمها الآفاق يبغي هداية الناس وتعبيدهم لر م العظيم الواحد العظيم الواحد الأحد الفرد الصمد، وهي قاعدة تعكس بوضوح قيم: السلم، والحرية، وحب الخير لكل بني البشر ودعوة العقول إلى التفكير والبحث عن الحقيقة، وهي قيم راسخة وأصيلة في رسالة الإسلام، فأين إذاً مواضع تلك الشبهات الحاقدة التي يروّج لها المبشرون والمستشرقون

[36] قطب عبد الحميد قطب: خطب الشيخ محمد الغزالي في شؤون الدين والحياة، الجزائر،: مكتبة رحاب، ج2، ص 57.

ودوائر الكيد التقليدي لهذه الأمة؟ إ ا شبهات سريعة الانفثاء لو وجدت العقول الحصيفة المفكرة، ولو اختفت الضغائن الموروثة... إن الإسلام –كما يؤكد الشيخ الغزالي- "لا يشتهي سفك الدماء، ولا يندفع إلى امتشاق الحسام إلا مكروهاً. وأمل الإسلام الحلو ورغبته العميقة أن تتحول فجاج الأرض إلى آفاق سماوية، تموج بأناس يشكرون ر م، ويذكرون نعمه دون أن تشغلهم حروب، أو تستشري بينهم عداوات".[37]

ويلاحظ الشيخ الغزالي أن النصرانية –مثلاً- فجر ظهور الإسلام بدل أن تتجاوب مع تعاليم الإسلام ورغبته في السلام والحرية وتتعاون معه في تحقيق تلك المبادئ والمثل البديعة، نظرت له –مع الأسف- "لا على أنه دين يعاون في هداية البشر وإخراجهم من الظلمات إلى النور، بل على أنه منافس محذور النجاح، كما ينظر التاجر القديم إلى مؤسسة جديدة مزودة بأسباب النهوض والنماء، فهو يرى امتدادها والإقبال عليها خطراً على كيانه وبقائه".[38]

4- الإسلام أرحم رسالة في **تاريخ الإنسانية كله:** يقرر الشيخ الغزالي بأسلوب العالم والمفكر المنصف المتمكن من ناصية الحركة التاريخية واستيعاب خطوطها العريضة وتفصيلا ا الدقيقة أن الإنسانية في شتى مراحلها على ظهر البسيطة لم تعرف ديناً ومنهجاً إنسانياً كالإسلام، وأن ما تقول به جبهة بعض المبشرين والمستشرقين من تقولات ومفتريات إن هو إلا سخائم وأحقاد ينقلها بأمانة مقدسة الأسلاف للأخلاف، وهي روح متأججة على الدوام كما ظهرت على لسان بطرس الناسك وأمثاله من المتضاغنين على الإسلام ونبيه النبيل ﷺ وأمته المسالمة؛ ونحن نرى الشيخ الغزالي في معرض دحضه لتلك الشبهات والمفتريات والأحقاد يلجأ أحياناً لأسلوب المقارنة بين طبيعة انتشار الإسلام وبين طبيعة انتشار النصرانية وإرهاب اليهودية؛ فالإسلام –كما لاحظ الغزالي بحق- اعتبر حق الحياة حقاً مقدساً ولا جدال فيه، لأن الإنسان مكرم في منهج الله بغض النظر عن معتقده، في حين يرى الحاخام (والدنبرج) أن الشريعة اليهودية إذا طبقت وفق وصايا العهد القديم فلن يبقى في الأرض المقدسة (!) غير اليهود، ويذهب الحاخام (هيس) إلى ضرورة إبادة كل من يحاربون شعب الله المختار (!) مهما كانت أعراقهم وأجناسهم، بينما يرى الحاخام

[37] محمد الغزالي، الاستعمار أحقاد واطماع، مرجع سابق، ص 119.

[38] محمد الغزالي: كفاح دين، الجزائر: مكتبة رحاب، ط6، 1988م، ص 19-20.

(أربيل) ان قتل غير اليهودي لا يعتبر في معايير شعب الله المختار جريمة، لأن حق الحياة لا يجب أن يكون مصوناً سوى لليهود وحدهم![39]

ويعقد الشيخ الغزالي فصولاً مسهبة للحديث عن تاريخ الاضطهاد الديني في النصرانية يكشف ا الفروق بينها وبين الإسلام في حرية الاعتقاد والتدين، وبعد اقتباسه عن مخائيل السوري لنص يثبت إصدار هرقل لقرار يقضي بتنصير جميع اليهود والسامريين المقيمين فوق أراضي الإمبراطورية الرومانية، يتساءل الشيخ: "ومن يدري لعل المستشرقين الطاعنين على الإسلام، والأقباط الذين يصدقو م في مطاعنهم، هم من نسل أولئك اليهود الذين اقتادهم عسكر هرقل إلى الكنائس حيث نصّروهم رغم أنوفهم؟ ولو أن هذا الأمر ا نون هفوة حاكم فرد لما ساغ لنا أن نؤاخذ به تاريخ دين ما، لكن هذا الأمر قد سبق إلى مثله، وقلد في فعله باباوات وأباطرة وملوك، فإذا صدر سيق الناس بالسياط إلى حيث يعمدون، فإذا تجرأ أحد على عصيان أمر الدولة قطع عنقه (...) وعلى هذا النحو هلك المسلمون في الأندلس، وهلك من بعدهم الموحدون في أوروبا... والعجب أن الذين يهيلون التراب على هذه المآسي يجيئون من بعد إلى الإسلام النقي ليقولوا له: إنك انتشرت بالسيف!".[40]

كما نجد الشيخ الغزالي يؤكد الرؤى والانطباعات ذا ا في سياق رده على الكاتب المتحامل على الإسلام، الحاقد على تعاليمه وقيمه والذي أفرد الشيخ لنسف أباطيله المفتراه كتابه البديع "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام"، يقول: "... لو كنا ممن يلجأ إلى حرب الإبادة ما ولد في بلاد الإسلام مثلك أيها الكاتب الكاثوليكي الحقود، لأن آباءك نالوا حق الحياة في العفو السمح الذي بذله عن طواعية المسلمون المنتصرون. ولو شاءوا أن يثأروا لمذبحة بيت المقدس لعمّروا القبور بجثث ا رمين الذين سبقوا بالغدر وقتلوا الآمنين"؛[41] ومن غير شك فإن الغزالي بجهوده الدؤوبة في الردود والمناقشات على هذه الجبهة إنما يهدف إلى إنصاف الإسلام من خصومه، وترسيخ قيم المنهج الإسلامي وسماته المتمثلة في الرحمة والعدل وتقدير الكرامة الإنسانية، في الذاكرة التاريخية المشتركة لبني

---

[39] محمد الغزالي: صرخة تحذير من دعاة التنصير، الجزائر: دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1412هـ/1992م، ص 145.

[40] محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط3، 1348هـ/1965م، ص 260-261. للتوسع أكثر في تاريخ الاضطهاد الديني المسيحي يمكن مراجعة فصل حقائق لا مندوحة عـن ذكرهـا، وفصل بين ملوك النصرانية ومماليك الإسلام، في هذا المصدر ذاته.

[41] المرجع نفسه، ص 291-292.

البشر، صوناً للحقيقة وحماية لها من الاندثار والتلاشي، وكأن الشيخ الغزالي يجعل من مستلزمات الشهادة على الخلق تقديم ضريبة لا مندوحة أبدا عنها، ولا مجال لتجاهلها أو التفريط فيها، هي الشرح والتبيين والحوار والمجادلة بالحسنى؛ ولا غرو في ذلك فإن تلك هي الوظيفة العتيدة الأولى الثابتة لرسالة الأمة الإسلامية بين شتات البشر وتجّمعاته؛ والشيخ الغزالي –كما يبدو هنا- حريص على تمثل هذا الدور الرسالة في منطلق واجب الشهادة وبواعث الحس النبيل والشعور الحضاري والإنساني الخير.

رابعاً: مفاهيم ومرئيات مستنتجة

من المناسب الآن بعد هذه التشخيصات والتحليلات والعروض المختلفة والمساجلات النظرية والفكرية، أن ينصرف الجهد والنظر إلى استنتاج ما يأتي:

1- تماهي فهم الشيخ الغزالي وتناغمه مع اتجاه القرآن إزاء حقيقة تأسس الإسلام على مبدأ السلام، وعدم مبادأته للقتال مع الخصوم من المشركين ونحوهم، ذلك أن أول آية نــزلت في الجهاد بعد الهجرة تؤكد أن الجماعة المؤمنة قد اعتدي عليها، ولم تكن هي التي بدأت بالقتال، والسياق واضح في ذلك... قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلذِين يقَاتلُونَ بِأنهم ظُلِموا وإن الله علَى نصرِهِم لَقَدِيرٌ﴾(الحج:39).

2- إن ما يقرره الشيخ الغزالي من كون الجهاد في الإسلام لا يكون إلا تقليماً لأظافر الطغاة الجبابرة أو قمعاً للفتنة وحماية للحقوق المستباحة، وأن الأصل في هذا الدين هو السلم والأمان، إنما هو حقيقة تاريخية وعلمية معضدة بالأدلة القطعية وإثباتات الوقائع التاريخية المؤكدة، فإن قريشاً هي التي طاردت الجماعة المؤمنة الأولى وفتنتها عن دينها وعقيدتها واستباحت حقوقها المدنية المشروعة، وكذلك الأمر بالنسبة لليهود في المدينة، فهم بدأوا المسلمين بالكيد ومظاهرة غطفان والأعراب المستهزئين بالإسلام والدعوة، كما نقضوا العهود والمواثيق المبرمة بينهم وبين المسلمين؛ كما أن القتال مع الفرس والروم لم تشبه شبهة الإكراه الديني، ولكنه كان من أجل الحرية وتمكين الجماهير من سماع الحق واختيار العقائد التي ترتاح إليها دون أن تتعرض لفتنة أو تضييق أو مصادرة لحقوقها.

3- كل الأدلة والأنظار الحصيفة تتضافر على تأكيد أهمية فهم الشيخ الغزالي لموضوع النسخ في الكتاب العزيز، فإن الشيخ لا يعتقد به أصلاً، وهو في نفيه له يثير هذا التساؤل "هل في القرآن آيات معطلة الأحكام، بقيت في المصحف للذكرى والتاريخ كما يقولون، نقرأ التماساً لأجر التلاوة فحسب، وينظر إليها كما ينظر إلى التحف الثمينة في دور

الآثار... غاية ما يرجى من المحافظة عليها إثبات المرحلة التي أد ا في الماضي أما الحاضر والمستقبل فلا شأن لها ما؟".[42] ويزداد نفي الغزالي للنسخ قوة في مجال الدعوة إلى الله ودينه الحق، فإن الأدوية تبقى ما بقيت العلل والأدواء المرصدة لها، لا أحد من العقلاء ادعى بأن العلل والظواهر التي تصدى القرآن لعلاجها أول الأمر قد انتفت، وإذا كان القرآن المدني نفسه بل أواخر التنـزيل لا توجد به إشارة واحدة على إرغام أحد على الإيمان فكيف يجوز بعد ذلك التسليم بنسخ آيات الدعوة؟ فإن "الكتاب العزيز قد تناول المعارضين له والكافرين به بأساليب شتى ليس من بينها قط إرغام أحد على قبول الإسلام وهو عنه صاد... كل ما ينشده الإسلام أن يعامل في حدود النصفة والقسط، وألاّ تدخل عوامل الإرهاب في صرف امرئ انشرح صدره به. ولم يكن على الإسلام من بأس ولن يكون عليه بأس أبداً لو أصر ألوف المنتسبين إلى الأديان الأخرى على البقاء في معتقدا م... فقوله تعالى: ﴿لَكُم دِينكُم ولي دِينِ﴾ (الكافرون:6)، وقوله تعالى: ﴿لِي عمِلِي ولَكُم عملُكُم أنتم بريئُونَ مِما أعملُ وأنا بريءٌ مِما تعملُونَ﴾ (يونس: 41)... هذه الآيات وأمثالها مما ورد في القرآن الكريم هي التي ظلت تتردد في أواخر العهد المدني، ويخاطب ا كل إنسان، فالإسلام لم يفرض على النصراني أن يترك نصرانيته، أو على اليهودي أن يترك يهوديته، بل طالب كليهما -ما دام يؤثر دينه القديم- أن يدع الإسلام وشأنه، يعتنقه من يعتنقه، دون جم مر أو جدل سيء".[43] ويفهم من هذا كله أن الشيخ الغزالي يأبى القول بالنسخ، يرفض أن تكون آيات الجهاد والقتال قد نسخت الدعوة وأصولها، فالقرآن كله –في نظر الشيخ- محكم إلى يوم القيامة والحساب.

4- تتضح وجاهة نقد الشيخ الغزالي للذين ادعوا أن الإسلام انتشر بالسيف، أي بالإكراه لا بالإقناع، إذا عرفنا أن أكبر التجمعات الإسلامية على ظهر الأرض، توجد في الأقطار التي دخلها الإسلام عن طريق الدعاة والتجار المسلمين فحسب، مثل إندونيسيا والهند ونيجيريا، بينما يقل نسبياً عدد المسلمين في الأقطار التي اشتبك فيها الفاتحون المسلمون -مضطرين- مع الوثنية والفرس والروم.[44]

---

[42] محمد الغزالي: نظرات في القرآن، الجزائر: دار الشهاب، 1986م، ص 228.

[43] المرجع السابق نفسه، ص 254.

[44] عباس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، بيروت/صيدا: المكتبة العصرية، ص 232.

5-إن المستشرقين والمبشرين -كما لاحظ الشيخ الغزالي بحق- ممن ينسبون الدماء والعدوان للإسلام وحضارته، إنما هم مغرضون لا ينطلقون في أحكامهم من العقل والمنطق، بل من الأحقاد التاريخية والصليبية، فإن عدد القتلى في جميع الغزوات الإسلامية لا يساوي شيئاً جديراً بالذكر مقارنة بالقتلى في الحروب العالمية الحديثة وضحايا الدمار الاستعماري الغربي الحديث والمعاصر.[45]

6-أرى أن الرؤية التي يقدمها الشيخ الغزالي في موضوع طبيعة انتشار الإسلام تشكل انعكاساً متقدماً ونفيساً لجملة من الخطوط العريضة والمرتكزات الهامة لإمكان صياغة نظرية إسلامية في العلاقات الدولية، وإعادة ضبط مفردات هذه النظرية مثل الجزية ودار الحرب[46] في ضوء الأهداف والمقاصد الشرعية ومتغيرات الزمان، وتكييف هذه الجهود الفقهية والفكرية والسياسية والحضارية لخدمة قضايا الإسلام ودعم مستقبل هفي العالم الإنساني.[47]

---

[45] أبو الحسن الندوي: السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 325. للشيخ الغزالي حديث مهم جداً حول التحقيق في هـذا الموضوع، وهو حديث ينبغي أن يرسخ صورة مشرقة للإسلام وحضارته في الذاكرة الإنسانية، الاستعمار أحقاد وأطماع، مرجع سابق، ص 127-128.

[46] محمد الغزالي، الطريق من هنا، مرجع سابق، ص 80.

[47] انظر محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، خاصة فصل العلاقات الدولية في حال السلم، ص 47، وفص العلاقات الدولية في وقت الحرب، ص 89.

رأي وحوار

إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة
مداخلة مع الدكتور لؤي صافي[1]

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد

عندما طلب مني الزميل الفاضل محمد الطاهر الميساوي تقديم كتاب الأستاذ لؤي صافي The Foundation of Knowledge رحبت بالفكرة، لكني بعد أن قرأته خلال شهر رمضان المعظم الماضي، ترددت كثيراً لسببين:

الأول: هو تجنب ما قد يؤدي إليه التعارض التام بين تصور الأستاذ لؤي صافي لإشكالية المعرفة العلمية في علاقتها بالعقيدة وتصوري لها من عدم الموضوعية في عرضي للكتاب؛ إذ لا أريد أن أغبن أحداً حقه خاصة إذا كان القصد خدمة نفس القضية التي نؤمن ا معاً وهو إيمان ينبغي أن يكون منطلقاً للصداقة بيننا وللتعاون العلمي في خدمة الرسالة التي انبنت عليها حضارتنا.

لكن هذا السبب أقل أهمية من السبب الثاني، لأنه يمكن للمرء أن يغالب نفسه وقد ينجح إذا بذل الجهد اللازم فيكون موضوعياً قدر المستطاع في عرض آراء لا تتفق مع وجهة نظره، خاصة وهذا الجهد مدعوم بما أشرنا إليه من الاتحاد في الأهداف والسعي إلى التعاون المثمر من أجل تحقيقها.

---

[1] هذا المقال محاورة لأطروحات إسلامية المعرفة من خلال كتاب الدكتور لؤي صافي: The Foundation of Knowledge، نشر الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

* دكتوراه في الفلسفة؛ أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

الثاني: هو تجنب ما قد يؤدي إليه هذا التعارض بين تصورينا من التسرع والحكم بأنه معارضة مني لمهمة أسلمة المعرفة، إذا قصد ا تفعيل أحد أبعاد الحضارة عندنا لإخراجه من العطل الذي أصابه، دون أن يعني ذلك إخضاع المعرفة العلمية للعقيدة أو تصور أسس المعرفة العلمية مستمدة منها، فهذا التصور ليس ضرورياً عندي، بل قد يكون ضاراً. ثم هو لم يكن من شروط الإبداع العلمي عند كبار علمائنا الذين كانوا بمنأى عن الجدل الدائر بين الفلاسفة والمتكلمين حول البعد العقدي من المعرفة الإنسانية إلا من حيث الدافع إلى طلب العلم والحض عليه وإخضاعه إلى الغايات الإنسانية التي لا تنافي القيم السامية دينية كانت أو غير دينية.

لكني مع ذلك أقدمت على هذه المحاولة، وأملي أن لا يكون الجد الذي أعامل به هذا المشروع عامة ومحاولة الأستاذ صافي خاصة مدعاة لأن يصبح الخلاف اختلافاً، بل أرجوه أن يكون بداية صداقة وتعاون بيني وبين الإخوة الحريصين على هذه المهمة المصيرية دون أن ألزمهم ذا الخيار ودون أن يلزموني بالخيار المقابل.

ومن هذا المنطلق أقدم هذه المحاولة في مناقشة الأطروحات التي تضمنها كتاب الأستاذ لؤي صافي The Foundation of Knowledge وهي تتضمن العناصر الآتية:

- التقديم المادي
- تحليل مضمون الباب الأول
- تحليل مضمون البابين الثاني والثالث
- تحليل مضمون الباب الرابع

وقد جمعنا البابين الوسيطين لئلا نطيل القول فيهما كلا على حدة، إذ هما يستعرضان بصورة وجيزة ونقدية المنهجيات التي ينسبها الأستاذ صافي إلى الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي والفكر الغربي الحديث. وسنقصر النظر فيهما على مسألتين، كلتاهما مضاعفة، هما: إحاطة المؤلف بالمنهجيتين وبأساسهما الإحاطة الممكنة للمختص عادة، ثم طبيعة النقد الموجه لهما ووجاهته. أما الباب الأول والأخير فهما مربط الفرس في هذا المصنف الصغير حجماً والكبير رهاناً. لذلك فسنبسط البحث في موضوعا ما لكون القضايا التي يعالجا ا حيوية في مصير فكر النهضة العربية الإسلامية، بل للحضارة الإسلامية كلها وليس لفكرها فحسب. ومن ثَم فالحلول المقدمة لهما قد تحدد مصير الأجيال القادمة إيجاباً أو سلباً بحسب

توفيقها أو إخفاقها، وخاصة بحسب تحريرها من أسباب الاختلاف الموروثة التي تبعدنا عن تحقيق وحدة المسلمين غير المشروطة بالوحدانية الفكرية والمذهبية.

التقديم المادي

فكتاب The Foundation of Knowledge (تأسيس المعرفة) يقع في مائتين وأربع صفحات من الحجم المتوسط، وقد صدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ويتألف العمل من أربعة أبواب يرأسها تمهيد ومقدمة شاملة وتذيلها خاتمة. وينتهي الكتاب بثبت للمراجع والمصادر المعتمدة.

فأما الباب الأول (ص 3-30) فعنوانه: The Inadquacy of Establishd Methods: (في عدم ملاءمة المناهج القائمة لغرض أسلمة المعرفة)، ويستعرض فيه المؤلف في فصل وحيد استعراضاً نقدياً الأجوبة السلبية والإيجابية عن السؤال الآتي: هل تقتضي أسلمة المعرفة منهجية خاصة وما هي المنهجية الملائمة لهذا الغرض؟ كما يتضمن الباب قبل المسألتين وتمهيداً لهما عرضاً لمشروع أسلمة المعرفة ومقترحات لتبسيطه مع أربعة جداول توضيحية لخطة الأسلمة ولخطة تبسيطها (ص 27-30).

وأما الباب الثاني:(ص 33-119) فعنوانه: Classical Muslim Methods: (في المناهج الإسلامية الكلاسيكية)، ويقدم فيها المؤلف المنهجية الإسلامية الكلاسيكية عند علماء الإسلام في ثلاثة فصول: خصص أولها لمنهجية علوم الأصول، وثانيها للمنطق، وثالثها لإشكالية العلم وأسسه الميتافيزيقية. ويتضمن هذا الباب كثيراً من الجداول التوضيحية المنهجية النصية وللأشكال المنطقية.

وأما الباب الثالث (ص 123-167) فعنوانه: Modern Western Methods: (في المناهج الغربية الحديثة)، ويقوم فيه المؤلف المناهج الغربية الحديثة في فصلين: خصص أولهما للتحليل التجريبي وقواعد الاستنباط الاستقرائي، وثانيهما لإشكالية منهج العلوم الطبيعية وخصوصية الدراسات الاجتماعية التي تجعله قاصراً في دراستها.

وأما الباب الأخير (ص 171-196) فعنوانه: An Alternative Methodology: (منهجية بديلة)، ويبحث المؤلف في فصله اليتيم إشكالية السعي إلى العلاج الموحد بين الشريعة والاستنباط الاجتماعي مقدماً حله لأعتى الإشكاليات التي استخلصت من الأبواب الثلاثة السابقة. ويتضمن الباب في غايته أربعة جداول توضيحية: الأولان منها للاستنباط

النصي والتاريخي كلا على حدة، والثالث لهما معاً، والأخير يجمع بين الثالث وتحليل القرائن الظرفية.

لذلك فهذا الباب يعد مجمع الإشكاليات الرئيسة الموضوعية، أعني:

1- إشكالية المفروضات الميتافيزيقية للمعرفة التجريبية.
2- إشكالية الوحي والعلوم الاجتماعية.
3- إشكالية العلاقة بين حقيقة التجربة وحقيقة الوحي من حيث صفة البداهة.
4- إشكالية الوحي والعلوم الاجتماعية.
5- إشكالية مصادر المعرفة.
6- إشكالية الوحي بما هو مصدر معرفة (قواعد الاستنباط النصي).
7- إشكالية التاريخ بما هو مصدر معرفة (قواعد الاستنباط التاريخي).
8- إشكالية التمشي المنهجي الموحد.
9- إشكالية الإطار النظري وبناء الأنساق النظرية.
10- وأخيراً ملاحظات ختامية.

عرض تحليلي لمضمون الباب الأول

يعالج الباب الأول مسألتين:

الأولى عملية، وتتعلق بعرض الخطة المقترحة لأسلمة المعرفة ومناقشتها بهدف تبسيطها تبسيطاً يجعلها أكثر إجرائية في تحقيق الغايات المستهدفة منها: **وهذا التبسيط مفيد تعليمياً، ومن ثمّ فهو ملائم للغرض ومساعد على تحقيقه بكلفة أقل دون حاجة إلى هندام ثقيل من المؤسسات البيروقراطية.**

والثانية نظرية، وتتعلق بعلاج إشكالية الأسس المنهجية التي ينبغي أن تستند إليها هذه الأسلمة، وذلك بحسب الدرجتين الآتيتين:

1- الدرجة المبدئية المتعلقة بحاجة الأسلمة إلى هذه الأسس أو عدم حاجتها.
2- الدرجة التعيينية المتعلقة بتحديد هذه الأسس من خلال بعض النماذج.

ويناقش المؤلف في الأولى الحلين اللذين يجيبان بالنفي عن السؤال المبدئي: حل الأستاذ فضل الرحمن والأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي، وفي الثانية الحلين اللذين يجيبان بالإيجاب عن السؤال المبدئي ويقدمان حلاً تعيينياً لهذه الأسس: حل الأستاذ محمد عارف

وحل الأستاذ عبد الرشيد متين، معتبراً الحل الذي قدمته الأستاذة منى أبو الفضل خطوة في الاتجاه الصحيح.

ويبين أن المسألة العملية التي تقدمت في عمل الأستاذ لؤي صافي لا يمكن حسب رأينا أن تحسم قبل التدقيق في المسألة النظرية: وهو قد فعل لكونه حاصلاً بعد على نتائج عمله التي يفترضها تبسيطه المقترح. لكنها قد تقبل الدراسة من دو ا، إذا حصرت في مجرد التخطيط لتوطين العلوم الحديثة دون ربطها بمشروع الأسلمة المستهدف في هذا البحث، ذلك أن أسلمة المعرفة سواء كانت تقتضي منهجية أو لا تقتضيها فإ ا تبقى مهمة لا بد منها: إذ لا أحد ينكر اليوم أن البعد العلمي في حضارتنا لا يزال عاطلاً على الأقل في بعده المبدع.

لكن ينبغي الفصل بين الأمور الآتية إذا أردنا البحث في إشكالية أسلمة المعرفة بصورة منهجية: 1- كيف نجعل الإنسان عامة عالماً (التكوين العلمي)؟ 2- كيف نجعل الإنسان عامة مسلماً (التربية الدينية)؟، 3- كيف نجعل الإنسان العالم مسلماً (الوصل بين التربية الدينية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 4- كيف نجعل الإنسان المسلم عالماً (الوصل بيت التربية الدينية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 5- وأخيراً كيف نجمع المهمتين فنجعل الإنسان مسلماً وعالماً في الوقت نفسه دون أن تضيم أي منهما الأخرى، بل تكون كل منهما مساعدة على الأخرى؟

وهذه هي الخطة التي تتعلق ا أسلمة المعرفة كما تناولها هذا المصنف، وكما يناقش الأستاذ صافي شروطها المنهجية (أو بصورة أدق الأسس الميتافيزيقية والخلقية التي تجعل التربيتين متوائمتين تواؤماً ناجحاً مثلما هو الشأن في الغرب).

فكيف عالج الأستاذ صافي مسألة الأسس المنهجية التي تحتاجها مهمة أسلمة المعرفة في مستوييها المبدئي والتعييني اللذين أشرنا إليهما؟ وهل ميز الأستاذ صافي بين مشكل منهجية أسلمة العلوم (بمعنى منهجية إدخال العلوم الحديثة (بمعنى جعلها خاضعة لنظرة إسلامية للوجود والقيمة)؟ وما هي العلة الضمنية التي جعلته يوحد بين المشكلتين دون تصريح؟

ذلك أن المشكل الأول يبدو قضية بدهية قلّ أن يوجد فيها اختلاف، ويمكن أن يكون الجواب فيها موحداً وقابلاً للإنجاز لكونه يتعلق بمسألة تربوية وحضارية لا تقبل التأخير، فضلاً عن كو ا مورست منذ ما يناهز القرن بصورة عفوية أحياناً وبصورة مخططة أحياناً

أخرى وكان الحل فيها مربع الخيارات: 1- مدارس التعليم التقليدي، 2- ومدارس التعليم الحديث، 3- ومدارس التعليم التقليدي المطعم بالحديث، 4- ومدارس التعليم المطعم بالتقليدي.

ولعل مشروع النخبة الداعية إلى إسلامية المعرفة والملتزمة ا (ومنها الأستاذ صافي) علته ملاحظة الإخفاق الحاصل في الوجوه الأربعة، فتكون الدعوة إلى حل خامس علاجاً لهذا الإخفاق الذي فسر بنقائص الحلول الأربعة: إنه حل التربية الواحدة ذات المقومين المتلازمين. وعندئذ فقط نفهم كيف يصبح حل المشكل الأول (التربوي والحضاري) مشروطاً بحل المشكل الثاني (المنهجي والابستمولوجي) الذي يقتضي –متقدماً عليه- الجواب عن السؤال الآتي (الذي هو فلسفي وميتافيزيقي)؛ هل العلوم الحديثة تتضمن نظرة للوجود منافية للإسلام فتقتضي أن نخلصها منها؟ أو نظرة محايدة بالقياس إلى الإسلام فتقتضي أن نجعلها ملتزمة به؟

ولكن ألا تكون صياغة السؤال ذه الصورة تسليماً بالمقابلة بين اللائكية الكنسية إذ نجد فيها الوصف اللائكي للعلم والدين مع رفض الحل اللائكي باقتراح عكسه، أعني الحل الكنسي المتمثل في استتباع العلم للدين؟ فالحل اللائكي يطلب الفصل بينهما للتعارض المزعوم، والحل الكنسي يطلب الوصل بينهما بالتمسيح الذي عوضته هنا الأسلمة المخلصة من التعارض؟ فهل صحيح أن العالم المسلم يوجد أمام هذا الخيار وأن الحل المقترح يخلصه منه؟

"A Muslim scientist has to either embraceWestern methods, and hence exclude revelation as a source of knowledge, or accept revelation at the expense of completely abandoing modern methods and confining himself to purely classical methods"p.5

(لن نترجم من الشواهد إلاّ ما كان بغير الإنجليزية: فلغة المناقشة هي اللغة العربية ولغة الكتاب هي الإنجليزية، وكلتا اللغتين مفروضة فيمن يهمه الأمر).

لم يهتم الأستاذ صافي بالبحث في المسألة الأولى (التربوية والحضارية) لكونه يعتبرها من المفروغ منه، وركز على المسألة الثانية (المنهجية والإبستمولوجية) فعالجها علاجاً يفترض الجواب (الفلسفي والميتافيزيقي) بالإيجاب عن اتصاف العلوم الحديثة بالأمرين معاً: فهي تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام لا للأديان عامة (لكون العامل الذي يعتبر سبب

عدم نقاو ا هو القيم اللاواعية أو الواعية التي أخذ ا من ا تمع الغربي) وهي في أدنى الأحوال غير ملزمة به، وهذا من مسلمات هذا المصنف الصريحة على الرغم من أن المؤلف لم يصغها صراحة، لكنه لم يضع مشكل بداهتها على محك البحث، كما أنه لم يتم تحديد هذا الأمر المنافي أو المحايد، وتعيينهما بصورة تمكن من مناقشتهما: لأن مجرد نسبة النظرة الوجودية الضمنية أو الصريحة للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافياً لإثبات أ ا خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتياً للممارسة العلمية نفسها بصرف النظر عن الخصوصيات الاجتماعية: لذلك أشرنا إلى كون جل النظرات الوجودية والقيم الفلسفية التي نعتبرها غريبة (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة عندنا وعند الغرب الوسيط بل وعند الهلنستيين واليونان.

ولكن أليس هذا الطرح قابلاً لأن يعيدنا إلى مشكل عويص عانت منه الحضارة العربية الإسلامية؟ أليس أساس الحل الذي يقدمه هذا الطرح مصدراً لإشكاليات دو ا إشكاليات المشكل الذي نريد علاجه استعصاء: فأي إسلام تناقضه العلوم أو لا تلتزم به ونريد أن نوفقها معه أو نلزمها به؟ وماذا في العلوم ما يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقومه فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل إن جل النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية وفي ما بني عليها من علوم –بتيارا ا الأربعة: 1- الوضعي النظري (الفلسفة التحليلية)، 2- والوضعي العملي (الفلسفة الماركسية)، 3- والبديل الراد عليهما بفلسفات الوجود (من هوسرل إلى هيدجر)، 4- والبديل الراد عليهما بفلسفات المعرفة (الذرائعيات جميعاً) – لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان، ثم عندنا، ثم عند من والانا من الأمم التي أسهمت في تكوين التراث الفكري الإنساني السائد حالياً والمتعلق ذا ا ال.

وقد ناقش الأستاذ صافي المستوى المبدئي من قضية المنهجية (حاجة الأسلمة إلى المنهجية أو استغناؤها عنها) في صيغها التي ضبطها من خلال الرد على الأستاذين فضل الرحمن والبوطي، أعني الرد على الحجتين الآتيتين:

الأولى (حجة فضل الرحمن) ترجع إلى الأساس الآتي: يكفي أن نوجد العلماء المسلمين حتى تتأسلم المعرفة، لأن المسألة ليست مسألة أسس منهجية، بل هي مسألة إيجاد الممارسة العلمية عند المسلمين المعاصرين. وطبعاً فهذا الموقف من الأستاذ فضل الرحمن يتضمن

مسلمة الطابع الكلي والكوني للمنهجية ونسبة التلوين العقدي لاستعمالها إلى الأسلوب العلمي أكثر من نسبتها إلى المنهج. لذلك فهي عنده ذات صلة بصاحب الممارسة وبكيفية الممارسة لا بالمنهج الذي يمكن أن يكون محايداً على الرغم من تعدد النظرات الوجودية.

الثانية (حجة الأستاذ البوطي) – وهي مستمدة من حل انتهى إليه علماء الإسلام في العصر الكلاسيكي وحصل عليه الإجماع حتى بين ممثلي خلاف المدرستين الفلسفية والكلامية في الإسلام السني على الرغم من بلوغه حد الاختلاف الأقصى (الغزالي في مقدمات التهافت وابن رشد في فتوى فصل المقال)- ترد على الأساس الآتي: المنهج مجرد أداة ليس له صفة عقدية ويمكن أن يستعمل دون تأسيس عقدي.

لن نطيل في عرض جزئيات الرد الذي قدمه الأستاذ صافي ويكفي أن نبين أنه يرجع إلى صياغة الآتية. فرده على حل الأستاذ فضل الرحمن يمكن أن يصاغ هكذا: أليس حصر مسألة الأسلمة في إيجاد العلماء المسلمين أو الممارسة العلمية عند المسلمين المحدثين حلاً دورياً؟ فكيف سنوجدهم من دون خطة ذات منهجية إسلامية؟ ألا يعني ذلك –إذا لم يتقدم عليه حل مسألة المنهج- إيجادهم بالصورة التي يتم ا إيجاد العلماء في الغرب من دون فرق، ففيم سيتمثل عندئذٍ الطابع الإسلامي لتكوينهم العلمي؟ وأساس الجواب أن الأستاذ صافي يعتبر العلوم الغربية غير محايدة من حيث النظرة الوجودية والقيم الخلقية فضلاً عن التكوين نفسه وهي متضمنة لنظرة منافية ببعض عناصرها للإسلام:

"By employing positivistic, and hence historical methods. Western methodology raise to level of universality practices abstrsacted from contemporary Western society, therby elevating norms embodid in modern society to the statue of universal laws. As such, the methods embraced by western scholarship, even when they remain purely technical, produce normaly baised laws and theories". p.5.

وهذا الحكم الذي قد تبدو صحته العامة غير مثيرة للجدل يقتضي إشارتين تضفيان عليه بعض النسبية وتحددان مدلوله الحقيقي:

الإشارة الأولى تتعلق بحدين يتضمن الحكم أحدهما تضمناً صريحاً، والثاني بصورة شبه ضمنية. فالمعايير التي رفعت إلى الكلية على الرغم من أن كو ا خاصة با تمعات الغربية تتعلق بمدرسة واحدة هي المدرسة الوضعية المذكورة بالاسم وصراحة، لأن المدارس العلمية الغربية ليست كلها وضعية المنهج (إذ الكاتب نفسه أشار قبل هذا الحكم بقليل إلى التطور

من السلوكية إلى ما بعدها)، والمعايير التي عممت تخص العلوم الاجتماعية دون سواها وإلاّ بات مفهوم الممارسات -الاجتماعية التي عممت فرفعت إلى حد الكلية- غير مفهوم.

والإشارة الثانية –وهي مهمة جداً- تتعلق بالانتقال الممكن من وجود "فضالة الذاتية" (Residual subjectivity) الناتجة عن الالتزام السلبي بالعقيدة الدينية والتي تحد من الموضوعية في العلوم الاجتماعية عند الغربيين إلى وجوب الزيادة التي ستحد منها عندنا سعياً منا إلى تلخيص العلم من اللائكية ليلتزم بالإسلام:

"secondly throughout the last three centuries, Western scholarship was able to completely eliminate revelation as a source of knowledge, thereby reducing it into the level of mere between Western scholorship and revelation in its biblical from, a Muslim scientist finds it impossible to incorporate revelation into social scientific research by relying on modern western methodology.".p.5.

وتفترض هذه النتيجة افتراضين غير ثابتين فضلاً عن كو ما ضارين بالعلم والإسلام ومن ثمّ بمشروع الأسلمة:

أولاً: إن لموقف الإسلام من المعرفة العلمية نظرة للوجود ونتائج شبيهة بالنظرة التوراتية بحيث يكون ما سعى العلماء الغربيون إلى تخليص العلم منه ليس مقصوراً على التخلص من خصوصيات النظرة التوراتية، بل هو تخلص من نظرة جميع الأديان بما فيها نظرة الإسلام.

ثانياً: أن العلم لا يمكن أن يتأسس ما لم يستند إلى جزء مستمد من الوحي: وهو ما يعرض العلم إلى الجمود (لئلا يبدل ما أخذه من الوحي، وتلك هي علة الموقف اللائكي المنطقية)، وكلا الأمرين ممتنع، وهما كلاهما منافيات للإسلام حسب رأينا كما أثبتنا ذلك في غير هذا الموضع.

وبذلك لا تكون المعايير التي أطلقت الجزء العقدي التوراتي من لاوعي العلم عند تكونه في خطاه الأولى، ذلك اللاوعي الذي يسعى العلماء الغربيون أنفسهم إلى التخلص منه كلما تمكنوا من إدراكه ولا يكون ما يبقى منه موجوداً باقياً برغبة منهم، بل لكو م لم يتمكنوا من التخلص منه، بل هو هذا المسعى إلى الموضوعية والتحرر من سيطرة النظرة التوراتية على المعرفة العلمية: فتصبح الأسلمة عودة إلى ما يشبه ما كان حاصلاً قبل هذا التخليص الذي حققه العلماء في الغرب.

لكن منـزلة المعرفة العلمية ونتائجها في الإسلام غيرها في التوراة والإنجيل، وذلك ما كان مفروغاً منه قبل الانحطاط، ما حاول الشيخ عبده إثباته في بداية القرن رداً على هناتو مثلاً في كتابه المسيحية والإسلام. ولذلك فقد يكون التخليص الذي حققه العلماء الغربيون من هيمنة الكنيسة وعلمها الخرافي أمراً يقر م من النظرة الإسلامية في هذا ا ال -وهي نظرة تتجنب تقديم مضمون علمي محدد يمكن أن يتعارض مع نتائج العلم- بدلاً من أن يكون إبعاداً لهم عنها، ويكون تصور الأسلمة ـذه الصورة عودة إلى الموقف الكنسي ومن ثمّ فهي ابتعاد عن الإسلام يفوق في ضرره الابتعاد اللائكي عنه: فالقرآن نفسه يعتبر ما ورد في التوراة الإنجيل المحرفين أساطير (Myth) ومختلقات (Fiction) وضعها الأحبار، ومن ثمّ فلا يمكن أن تكون حصيلة إزالته مانعةً للعالم المسلم من العلم أو داعية له لتعويضها بشيء من الوحي في العلم الاجتماعي.

ذلك أننا بذلك نكون وكأننا قد قلبنا الوجود وجوباً وقلنا: إذا كانت علومهم لا تخلو من البعد العقدي اللائكي الذي أزال منها البعد الديني فلنجعل علومنا متضمنة لما يناظره من حضارتنا بالعكس لإرجاع البعد الديني. ولكن ألا تصبح الفضالة الدينية التي أرادوا هم التخلص منها في سعيهم إلى الموضوعية زيادة نـزيدها نحن بالقصد فلا يكون مطلوبنا هو الموضوعية بل الأمر المقابل لها؟ ولم نتصور الأسلمة مضطرة إلى جعل العلم بحاجة إلى إضافة الوحي مصدراً للمعرفة في علم ا ال الاجتماعي؟

ألسنا بذلك نرهن الأسلمة بشروط ما أنـزل الله ـا من سلطان؟ ثم ألاّ يصبح الحائل دون الموضوعية والإطلاق الذي كان فضالة عندهم لم يستطيعوا التخلص منها زيادة عندنا نريد إضافتها عن قصد فنفقد علمنا الموضوعية والنسبية؟ خاصة إذا لم يتقدم على ذلك إثبات أن تلك المعايير التي عممت لم تكن غايتها البحثَ عن الموضوعية وشروط العلمية، بل كان ثمرة خطة مقصودة هدفها تغريب العلم "بتلييكه" فنقابلها بخطة مضادة هدفها تخليصه من التغريب وتشريقه بأسلمته؟ وبذلك نحط من الإسلام إلى مجرد منـزلة عقدية شبيهة بما خلّص منه علماء الغرب العلم: وتلك هي المنـزلة الكنسية التي عارضت نظريات جاليلي مثلاً.

وهذه المسألة مسألة مهمة لكننا لن نعود إليها لكو ا تعم كل وجوه حياتنا وأنشطتنا في المحاكاة المتسرعة للغرب إيجاباً (بأخذ ما عنده)، أو سلباً رداً للفعل (بقلب ما عند وأخذ

عكسه) ولا تخص هذه الإشكالية وحدها: نريد أن نكون مثله حتى في عيوبه، إذ اذ المعنى تصبح أسلمة العلوم وكأ ا رد على تمسيحها أو تلبيكها.

أما رد الأستاذ صافي على حل الأستاذ البوطي فيمكن أن يرجع إلى هذه الصياغة، فالقول بالطابع الأداتي للمنهج عند القدماء لم يكن فعلياً، بل هو لم يتجاوز الكلام إلى الفعل، وإلاّ لتعذر أن نفهم الأمرين الآتيين: فالخلاف بين طرفي النـزاع قد وصل إلى حد التنافي والطرف الكلامي ذهب إلى حد الدعوة إلى إهمال العلوم العقلية الفلسفية بصورة مطلقة –سداً للذرائع- إذا ما استثنينا المنطق في حدود انطباقه على النصوص الأصولية.

وحتى هذا الاستثناء نفسه فإنه قد كان مشروطاً عند المتكلمين بكون المنهج أداة عارية عن العقيدة ومقتصراً على ما لا مساس له بالعقائد، أو على الأقل إذا لم يؤد استعماله إلى ما له مساس ا، وخاصة إذا كانت النتائج بينة التناقض معها: لكن العلوم الاجتماعية التي نبحث لها عن منهج كلها ذات مساس بالعقائد هذه أيضاً ضمنية من ضمنيات بحث الأستاذ صافي لكونه يتكلم عن المعرفة عامة، لكنه يقصد المعرفة في مجال العلوم الاجتماعي)، إذ المسائل الاجتماعية هي في الوقت نفسه مادة للعلم الشرعي ومادة للعلم الوضعي.

فهل يمكن أن نطبق على العلوم الاجتماعية ما طبقه الغزالي على العلوم الطبيعية فنميز بين بعدها الوضعي (تطبيق الرياضيات على الفلك: علم طبيعة رياضي) وأسسها الميتافيزيقية (نفس السببية)؟ ألم يقع الغزالي في تناقض عندما استعمل المنطق أداة للتعريف والاستنتاج في أصول الفقه دون أن ينتبه إلى أن ذلك يقتضي التسليم بالأسس الميتافيزيقية لهذا المنطق، وهو أمر فهمه ابن تيمية فيما بعد وحاول البحث عن منطق متخلص من الالتزام الوجودي المصاحب للمنطق الأرسطي: مبدأ المطابقة بين العلم والوجود (أو التوحيد بين الإدراك والوجود) الذي تستند إليه كل مبادئ العقل والعلم الأرسطي المستند إليها:نظرية الحد والماهية (المقالة الثانية من التحليلات الأواخر) ونظرية القياس والبرهان (المقالة الأولى منها)؟

وقد ختم الأستاذ صافي هذا الباب بـ **مبدأ أساسي** يمكن أن نقول إنه قد أسهم إسهاماً كبيراً بإشارته إليه وتأكيده إياه في إبراز أهم مؤسسات الحضارة العربية الإسلامية

أعني المبدأ الذي بحكمه تكون إسلامية المعرفة أمراً يحدده الإجماع الذي يضفي وحده طابع الشرعية على الاجتهاد في ا تمع الإسلامي:

"The knowledge produced throught this prodcedure cannot readly be described as an Islamized Knowledge for it has first to undergo a close examination by the larger Muslim scientific community.Only by passing the critical scrunity of otherMuslim scholars can the work produced by individual scholars be elevated to the level of Islamized knowledge .To use terminology of usul al fiqh we can say that only when individual ijtihad of Muslim scientests substantied by the process of ijma canit be considered as part of the body of verified knowledge" p 24- 25.

إن هذا المبدأ الأساسي في نظرية الحقيقة العلمية عند المسلمين بما هي ثمرة الاجتهاد الذي تقره الجماعة العلمية وتجمع عليه يعد حسب رأيي مبدأً ثورياً، لكنه يشرط أمرين مهمين لعل الأستاذ صافي قد سها عنهما دون أن يكون غافلاً عن ضرور ما على الرغم من عدم التصريح ما في هذا العمل، بل وعلى الرغم من مناقضة الحلول المقدمة في الأبواب اللاحقة لهما:

الأول هو أن حصر الجماعة العلمية في العلماء المسلمين لا يقبل إلاّ إذا تعلق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية، لأنه لو عمم على المسائل العلمية الأخرى الطبيعية والاجتماعية لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية مضطرة إلى العيش في عزلة ولكانت المعايير المنهجية التي تستعملها لتحديد علمية التعبير العلمي عن الحقائق العلمية خاصة ا وليست كلية شاملة للجماعة العلمية في العالم كله، إلاّ إذا كان هاذ التغيير قد أدى إلى قبول الجماعة العلمية من غير المسلمين ما ستضفيه الأسلمة فصار مسلماً به من الجميع.

الثاني -وهو أهم من الأول- هو الأساس الميتافيزيقي لهذا المعيار المحدد للحقيقة العلمية. فإذا كانت الجماعة العلمية لم تعد خاضعة لمعيار المطابقة مع الواقع- لكونه يفترض الوحدة بين الوجود والإدراك العلمي في غاية العملية المعرفية، تلك الوحدة التي تخلت عنها إلى الأبد- بل هي أصبحت المطابقة مع الأسس والمنظومات النظرية التي يتفق العلماء على كفايتها لترجمة المعطيات التجريبية الحاصلة أو الممكنة في عصر من عصور المعرفة العلمية.

والمعلوم أن حل الغزالي تمثل في بناء عدم التعارض بين الدين والعلم على هذا الأساس الذي ينقل المعرفة العقلية من نظرية المطابقة مع شروط إجماع ا تهدين، فحصر العلم في

المعرفة التي لا يمكن أن تزعم إدراك الوجود على حقيقته، بل تقتصر على إدراك العلاقات القانونية.

والمعلوم كذلك أن ابن رشد قد رفض هذا الحل وادعى للعقل القدرة على المعرفة الميتافيزيقية، والأستاذ صافي أميل إلى الحل الرشدي وهو يعارض حل الغزالي: أفلا يعيدنا ذلك إلى إشكالية التوفيق التقليدية (في شكلها المتقدم على الغزالي عندنا وعلى كانط عند الغرب) بين معرفتين (الدينية والعلمية)، كلتاهما لها القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة؟

عرض تحليلي لمضمون البابين الثاني والثالث

نجمع بين البابين الثاني والثالث كما أسلفنا لأن غرضهما واحد، على الرغم من ثنائية ا ال: إنه السعي إلى تحديد مقومات المنهج المطلوب من خلال الاستعراض النقدي للمنهجين السائدين عندنا وسيطاً (وحالياً عند أصحاب العلم التقليدي) وفي الغرب حديثاً (وعند من تعلم منا بالطريقة الغربية)، فالباب الثاني يعالج ثلاث مسائل في فصوله الثلاثة هي: 1- التحليل النصي: قواعد الاستنباط المباشر (البيان)، 2- والتحليل المنطقي: قواعد الاستنباط النسقي، 3- والعلم وإشكالية المعرفة الميتافيزيقية.

والباب الثالث يعالج في فصليه مسألتين هما: 1- التحليل التجريبي أو قواعد الاستنباط الاستقرائي، 2- ومناهج العلوم الطبيعية وخصوصية الدراسات الاجتماعية.

فأما المسألتان الأوليان من الباب الثاني فتقتصران على استعراض عنصري المنهجية التقليدية، عنيت المنهجية المستمدة من علاج النصوص والمنهجية المستمدة من المنطق. لكن هذين العنصرين كانا، كما هو معلوم منذ مناظرة السيرافي ومتى بن يونس، في صراع دائم، فالأولى تعد منهجية نابعة من العلم الأهلي والثانية تعد منهجية نابعة من العلم الأجنبي. لذلك فإنه من الطبيعي أن يكون الفصل الأخير من هذا الباب باحثاً في ذروة هذا الصدام الإبستمولوجي والأنطولوجي بين ممثل العلوم الأهلية وممثل العلوم الأجنبية، أعني بين الغزالي وابن رشد حول الميتافيزيقا أو إمكانية تجاوز العلم الذي هو نسبي ووضعي إلى الميتافيزيقا التي يزعم الفلاسفة أ ا علم مطلق.

وقد ذكرنا أن الأستاذ صافي ميال إلى الحل الرشدي في مسألة السببية (والتقابل بين موقفينا علته هذا الميل)، على الرغم من تسليمه بأن الغزالي في رفضه للسببية لم يرفض معها المعرفة العلمية، إذ هو يقولك

So while accepting natural science,AL-ghazzali denis the very principle wich makes the study of nature possible.p.107.

ولعل الداعي الأساسي لهذا الميل هو القبول بما يلزم ابن رشد الغزالي به: نفي السببية يلزم عنه حسب ابن رشد نفي التنوع الوجودي للزومه عن نفي الطبائع اللازم عن نفي السببية:

The danger that Ibn Rushd saw in the trend represented by al-ghazzali lies in the attempt to deny the diverse and multi-facted nature of reality.If things are denied their individual existance nd intrinsic properties, then differenciation and strafiction of reality. Things are denied their indvidual exsistance and intrinsic properties ,then diffrenciation and stratifcation of reality become superfluous.

لكن هذا الإلزام الرشدي للغزالي لا مسوغ له، لكون الغزالي لم يسلم به أولاً، ولأنه قد استبدل بمفهوم الطبيعة الذي نفاه مفهوماً أثبته صراحة هو مفهوم الخِلقة التي تعني الإبقاء على التنوع الوجودي الموجود في الطبيعة دون المحافظة على التأثير الضروري الملازم لها عند ابن رشد وعند كل القائلين بالنظرية الأرسطية في العلم بما هو علم جواهر وليس علم علاقات وقوانين: "إن ثبت أن الممكن كونه [أي ما ليس مشروطاً بالضرورة تأثيراً وتأثراً] لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه ا الات [التي تنتج عن نفي الطبائع]".[2] لذلك كانت هذه النقلة –التي نفهم أ ا لم تفهم في عصر الغزالي ونعجب من عدم فهمها الآن- أكبر ثورة شارطة لتأسيس العلم الحديث الذي صار علم بنى رياضية متشابكة ولم يبق علم طبائع وجودية متبادلة التأثير والتأثر.

كما أن البحث في الأسس الميتافيزيقية للمنهجية العلمية ينبغي أن يتقدم عليه تحديد وجه المعرفة العلمية الذي تتدخل فيه الميتافيزيقا: هل هو وجهها الصوري أم هو وجهها المضموني؟ ألم يقل الغزالي قولته الشهيرة: "وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله [الفلك الرياضي] على خلاف الشرع فيسهل عليه إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك، وهذا لأن البحث [الإلهي] في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطاً، أو مثمناً، أو مسدساً، وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيها إلى

[2] الغزالي، أبو حامد: افت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط.6، 1980، ص 244-245.

البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان. فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كانت".[3]

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن ترتيب الفصول في هذا الباب يفيد أن الطرق البيانية الموصوفة بكو ا مباشرة قد اعتبرت أيسر وأقل تعقيداً من الطرق المنطقية الموصوفة بكو ا نسقية. لكن ذلك ليس بالأمر البدهي. فمن البين بنفسه، في المنطق الحديث، أن اللغات الطبيعية (التي ينسب إليها البيانُ آلية إفادةٍ وكيفيةَ استنباط) أكثر تعقيداً من اللغات الاصطناعية، لكون ترجمةِ هذه ترجمةً منطقية أيسر من ترجمة تلك، إن سلمنا بإمكا ا غير الثابت. فهل تكون نسبة الأولى إلى البيان والاستدلال المباشر مستندة إلى ثلاثية الجابري المعارضة لروح العلم الحديث، لكو ا تقابله تمام المقابلة إن سلمنا بوجود الثلاثية (حيث يكون البرهان أقلها حقيقة لكونه مجرد وهم في أذهان أصحابه-إذا فهم على حقيقته، أي المطابقة التامة بين العلم والمعلوم- ثم يأتي العرفان وسيطاً فيكون أرقاها البيان)؟

وعلى الرغم من كون الأستاذ صافي من معارضي الوضعية عامة و"وضعية" الجابري خاصة، فإن هذا الباب يبدو وكأنه خاضع لمنطق هذه الثلاثية، إذ نجد منهج البيان في فصله الأول ومنهج البرهان في فصله الثاني ومناصرة حل أصحاب البرهان على حل أصحاب العرفان والبيان في الفصل الأخير (المقابلة بين ابن رشد صاحب البرهان والغزالي صاحب البين والعرفان، تلك المقابلة التي حسمت لصالح الأول بالاستناد إلى موقف معارض للنظريات العلمية الحديثة بل والمعاصرة). وسنرى أن في هذا الترتيب مناقضةً تامة لحجج الحل الواردة في الباب الثالث والساعية إلى استنتاج الحاجة إلى الجمع بين المنهجيتين من منطلق خصوصية علوم الاجتماع التي هي أكثر تعقيداً وتنسب إلى عالم الحرية الذي لا تكفي فيه المنهجية الطبعانية، والمعلوم أن هذه المنهجية غنية عن منهجية العلوم الطبيعية وتكفي فيها منهجية المنطق أو الرياضيات والتجربة)، فكيف تكون أداة منهجية العلوم الطبيعية الأبسط (التحليل المنطقي) أكثر تعقيداً من أداة العلوم الاجتماعية (التأويل الرمزي) الأكثر تعقيداً؟

ونأتي الآن إلى الباب الثالث الذي يعرض فصله الأول المناهج الغربية الحديثة إلى حدود الحلول الكانطية مع الإشارة إلى عدم تحديد منـزلة الوحي المعرفية، ويعالج فصله الثاني

[3] الغزالي، مصدر سابق، ص 81.

قضية الخصوصية التي تتميز ا العلوم الاجتماعية من حيث قبولها للمنهجية الطبعانية أو عدم قبولها لها. وبذلك تبرز إحدى مسلمات الكتاب الضمنية: فكأن المصنف، بجمعه بين المشكلين اللذين يعالجهما –بين العلاقة بين الوحي والعلم عامة والعلاقة بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي خاصة- يعتبرهما من طبيعة واحدة، لكون ما يتعلق به الوحي وما تتميز به الاجتماعيات عن الطبيعيات يمكن أن يكونا من طبيعة واحدة: التعالي المؤسس للقيم والنظريات الوجودية والعقدية المحددة للغايات الإنسانية وللمعاني:

For in the absence of revelatory sources to enghten human about the nature of the total reality, rationalty is indeed incapable of transcending its physical surroundings. The most it can do is to acknowledge the necessity of a transcendental and supernatural, and for explaining its orderly nature… But for that the transcendental insighte embodied in the Divine text is indispensible.hence, the methodologywich can enable us to make use of divine insighte must be able to incorporated both textual and contextual analysis.p.167.

فهبنا سلمنا بكل ما ينتج عن مسلمة حاجة العقل إلى التعالي الدين ليؤسس علم الحرية، وتجاوزنا ما ينطوي عليه هذا التسلم ضرورة من استغناء عن التعالي في علم الضرورة، فهل يعني ذلك أن قصور المناهج الطبعانية في العلوم الإنسانية علته التي ليس له من علة سواها هي النقلة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية؟ ألا يمكن أن تكون العلة هي درجة التعقيد فحسب لا اختلاف النوع بين الظاهرتين؟ وهل إدراك التعالي الذي تتأسس عليه الحرية الإنسانية مقصور على الوحي الديني المنـزل بحيث نستثني قدرة العقل (الذي يكون بمعزل عن الوحي) على إدراك التعالي ولا نعترف بوجود أديان طبيعية؟ ثم أليس ما ينتسب إلى عامل الحرية من الظاهرة الاجتماعية أمراً ينتسب إلى عالم الواجبات، أي ألا ينبغي أن يكون بصفته محدداً للغايات التي على الإنسان أن يسعى إليها ليكون حراً وليس هو من ثم ما يقتصر العلم الاجتماعي على علمه من الوجود الإنساني؟ أليس هو يعلمه كذلك علمه لغيره من الظاهرات بالبحث عن أسسه في الوجود الاجتماعي بما هو حاصل وليس بما هو واجب؛ إذ الواجب هو الآخر في نظر العلم ليس إلاّ ما يقتضيه الحاصل: وذلك هو الفرق بين علم الأخلاق في الفلسفة والدين وعلمها في العلوم الوضعية كعلم النفس وعلم الانثربولوجيا والاجتماع؟

أليس هذا الموقف محاولة ممتنعة توفق وتجمع بين الموقف الأشعري الذي يحصر الأديان في التنـزيل والموقف الذي يقول به فلاسفتنا والذي يشترط وجود الأديان المنـزلة في الوجود الاجتماعي السوي والذي رد عليه ابن خلدون رداً شافياً (التعالي المؤسس للتشريع عند الفلاسفة العرب والمؤسس للحرية عند الأستاذ صافي) وفي المعرفة العلمية(المنهجية الدينية الشارطة للمنهجية العلمية في العلوم الاجتماعية)؟

بل إن الحل المقدم هنا أكثر تشدداً حتى من حل الفلاسفة والأشاعرة معاً، لجمعه بين موقفيهما اللذين لا يقبلان الجمع: فلا أحد من الفلاسفة ولا من الأشاعرة يمكن أن يقول إن العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة مشروط بالوحي، وإنه ما كان ليكون ممكناً لو لم توجد الأديان المنـزلة. أليس ابن خلدون، وهو أكبر الفريقين على الإطلاق –في هذا الميدان على الأقل- قد أسس علم العمران على الرغم من دحضه النظريات الفلسفية القائلة بضرورة النبوة لتأسيس التشريع أو الحرية: "فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار [ومنها العلم بل إن العلم شرطها] فضلاً عن الحياة... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب أهل السلف من الأمة".[4] وكان يمكن لابن خلدون أن يضيف: "وهذا يبين لك غلطهم في حاجة علم العمران للوحي" لو ادعى ذلك أحد الفلاسفة قبله.

وحصيلة القول في عرض هذين البابين هي السؤال الآتي: هل إشكالية أسلمة المعرفة قابلة للحل إذا اشترطنا استنادها إلى خصوصية ميتافيزيقية ومنهجية، ولم نعتبرها مجرد قضية حضارية تتعلق بتفعيل مقوم من مقومات الوجود الحضاري السوي تعطل، أعني مقوم العلوم الطبيعية والاجتماعية التي تكون إسلامية بوجودها في المجتمع الإسلامي وبالروح الإسلامية التي يضفيها عليها هذا الوجود؟ فلا يكون هذا الروح من شروط العلوم الشكلية بل هو من شروطها الدافعية ومن مقومات إطار وجودها وكيفيات الروح المحصلة لها لا غير. وفي خلاف ذلك سنعود إلى الإشكاليات التي لا حل لها وإلى الخصومات بين المتكلمين والفلاسفة الذين أهملوا فعل العقل فاقتصروا على المقابلة بين آثاره رفضاً وقبولاً ظناً منهم أن حكم الفعل هو حكم آثاره فافقدونا القدرة على الفكر الحي.

---

4 ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 3، ص 73.

وإليك الدليل: فقد كان يمكن –تجنباً لهذه المآزق- أن يشير الأستاذ صافي إلى منهجيتين رئيستين عند حديثه عن المنهجية التقليدية لدى علمائنا القدامى، فلا يقتصر على منهجية الفلاسفة والأصوليين وخاصة بعد اشتداد الصراع بينهم، ولا يحصر المنهجية فيما كان موضوع خلاف وجدل، ويهمل المنهجيتين اللتين استند إليهما الإنتاج العلمي الحقيقي وليس الكلام حول العلم دون إنتاج فعلي (إذا الفلاسفة والمتكلمون لم ينتجوا علماً بل تكلموا عنه) في الحضارة العربية الإسلامية، وعلى الرغم من بعدهما عن الجدل وعن الصراع المذهبي بين الفلاسفة والمتكلمين:

الأولى هي منهجية علماء الرياضيات والطبيعة والفلك: فهؤلاء يستعملون منهجية الرياضيات صورياً ومنهجية التجريب مادياً دون أن يولوا كبير اهتمام بطرق الفلاسفة وبالاستدلال المنطقي: ونذكر من بين أفضل الممثلين لهذا الاتجاه ابن قرة الحفيد والبيروني وابن الهيثم، وهم جميعاً ممن لم يهمل علاج الإشكاليات المنهجية دون حاجة إلى البعد العقدي الذي غلب على الفلاسفة والمتكلمين.

الثانية هي منهجية علماء اللسانيات والأدب والبلاغة: فهؤلاء يستعملون منهجية الرياضيات صورياً ومنجية الملاحظة والمقارنة مادياً دون أن يولوا كبير اهتمام بطرق الأصوليين وبالاستدلال البياني. ونذكر من بين أفضل الممثلين لهذا الاتجاه الخليل وابن جني وصاحب أسرار البلاغة، وهم جميعاً ممن لم يهمل علاج الإشكاليات المنهجية دون حاجة إلى البعد العقدي الذي غلب على الفلاسفة والمتكلمين.

فهذان الضربان من العلماء لم يكوننا مهتمين بالإشكاليات العقدية للمنهج ولأسسه الميتافيزيقية، بل كانا يمارسان العلم ممارسة فعلية وينظران لمناهجه دون تقيد بأبعاد عقدية قصدية هي في الحقيقة صادرة عن مضمون المعرفة ودوافعها لا عن شكلها: ولا أحد شكك في إسلامهما أو في إسلامية معرفتهما. وحتى علماء الدين من الأصوليين الأوائل –كصاحب الرسالة وكبار المفسرين والفقهاء- لم يدر بخلدهم يوماً أن النحو والبلاغة والمنطق والتاريخ- وهي العلوم الضرورية لتفسير القرآن الكريم أو لمناهج استخراج الفقه منه مثلاً- بحاجة إلى أسس منهجية خاصة بالمسلمين، أسس منهجية ينبغي أن تخضع أولاً للعامل الديني لكي تستعمل في فهمه، بل بالعكس من ذلك هم يشترطون فيها القسطاسية العلمية حتى تكون أداةً ناجعةً لفهم الدين، وحتى يمكن الاحتكام إليها للفصل بين المختلفين

في المسائل التأويلية. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لكان لكل مدرسة كلامية نحوها وبلاغتها وصرفها وعروضها ومنطقها، ولكان الاختلاف بين المدارس في الأصول الفقهية أو الكلامية، أو في تأويل القرآن عائداً إلى الاختلاف المنهجي بينها الذي لا ينكره إلاّ معاند، وليس إلى المنطلقات والدوافع والغايات والاختيارات المذهبية، على الرغم من كو م جميعاً مسلمين وعلماء.

ونختم مناقشة البابين الأوسطين بملاحظة وحيدة تخص عرض الأستاذ صافي للمنهجيات الحديثة بعد الملاحظة الخاصة بالمنهجيات العربية الإسلامية الكلاسيكية. لم نتعرض للأدبيات المتعلقة بالموضوع في الفلسفة العربية الإسلامية بسبب عسر انتقال الأعمال العربية الإسلامية بين أجزاء العالم الإسلامي، وحتى لا يبدو الأمر وكأننا نتوسل التعلات لكي نعيب عليه عدم اطلاعه على مصنفاتنا في الباب، لذلك فسنقصر الحديث عن مقدار الإحاطة بأدبيات ا ال الخاصة بالقسم الغربي من البحث. فعلى الرغم من استعماله لبوبر المتأخر نسبياً يبقى حديثُه عن المنهجية العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة شديد القصور لعلتين مترابطتين، ثانيتهما شارطة لأولاهما:

الأولى: ما عرضه منها ليس فيه شيء مما هو حديث فعلاً في الغرب بالقياس إلى المنهجية العلمية عند العلماء العرب والمسلمين، أعني مما يمكن أن ننسب إليه أموراً تجاوز ا علماءُ الغرب تجاوزاً فعلياً هؤلاء العلماء العرب والمسلمين الذين ذكرنا للتمثيل لا للحصر، بل إن المنهجيتين العربيتين الإسلاميتين –الطبيعية والإنسانية- اللتين أشرنا إليهما في الملاحظة السابقة قد تعدان أكثر تقدماً وحداثةً من المنهجية التي عرضها بصفتها المنهجية الغربية الحديثة.

الثانية: والمنهجية التي تحدث عنها الأستاذ صافي ليست منهجية فلاسفة علماء، بل هي منهجية فلاسفة غير علماء، بل ومنهجية فلاسفة لم يكونوا على بينة مما كان يجري في العلم المعاصر لهم: فلا لوك ولا كانط ولا هيوم ولا ستيوارت مل ممن أسهم حقاً في الإبداع العلمي ولا في منهجياته أو ممن كان مدركاً إدراكاً فعلياً لنتائج الثورة التي كانت بصدد الحصول في الرياضيات والمنطق. وتكفي نظرة خاطفة على الأمثلة الرياضية الإقليدية التي أسس عليها كنط –وهو من أكابرهم- نظرية التحليلي القبلي (مبدأ فلسفته كلها) لنتبين

عدم اطلاعه على محاولات تجاوز الهندسة الإقليدية المتقدمة عليه والمعاصرة له، كما أن هذه الجملة وحدها كافية لإثبات عدم تجاوزه النطق الأرسطي:

Dass die logik diesen sicheren Gang schon von den altesten Zeiten her gegangen sei.Lasst sich daraus ersehen,dass sie seit dem Aristoteles Keinen Schritt ruckwats hat tun dufren… Merkurding Ist noch an ihr, dass sie auch bis jestz keinen Schritt vorwarts hat tun konnen ,also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.5[5]

وكنا نقبل عرض الأستاذ صافي لما يمكن أن يعد متجاوزاً لما كان معمولاً به عند علمائنا (حفيد ابن قرة والبيروني وابن الهيثم والخيامي وشمس الدين الطوسي والسموأل ونصير الدين الطوسي وابن الشاطر إلخي...) الفعليين لو تعلق بقواعد ديكارت أو بمحاورات جاليلي أو بمحاولات لايبنتس ونيوتن تنظيراً لعلمها العلمي (الرياضي عند الأول والرياضي والطبيعي عند الثاني) أو بنظريات بون كاري الإبستمولوجية أو بمحاولات واضعي الأنساق الرياضية الجديدة أو بمحاولات صائغي النظريات المنطقية الجديدة المتجاوزة لحلقة فيينا من الألمان والنمساويين والتشيك والبولونيين والسكسونيين بعد الحرب الثانية.

وكيف يمكن الحديث عن خصوصيات العلوم الاجتماعية دون العودة إلى واضعي إشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وضعاً فلسفياً جذرياً من نوع ديكارت ودلتهاي (Dilthey)، وإلى المدرستين: التأويلية والفينومينولوجية، اللتين لا يمكن تصور نقد الوضعية والطبعانية من دو ما على الرغم من عدم الربط فيهما بين هذه المسألة والعلاقة بين العلم والعقيدة؟ وأين الإبستومولوجيا الشمولية (Holisme, Holism) خاصة وهي تمثل أفضل أسس تجاوز الوضعية المنطقية والفلسفية التحليلية بدءاً بدور كايم وبوانكاري المتقدمين عليها، وختاماً بكواين (Quine) وتلامذته المتأخرين عنها، ومن ثم تأسيس إمكانية الربط بين مجالي العلوم الطبيعية والاجتماعية دون حاجة إلى قضية العلاقة بين العلم والعقيدة؟ أليس ذلك كله مما يمكن أن يصبح من الحجج التي توهن مشروع الأسلمة لو ربطناها ذه الأسس التي لا يمكن أن تستقيم سنداً لتفعيل الإبداع العلمي العاطل عندنا؟

---

[5] Krv.,surkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bc.III,S. 20

تحليل مضمون الباب الرابع

وصلنا الآن إلى بيت القصيد في هذا العمل، بحيث لن تبقى مناقشة عرض المضمون المعرفة الوارد في الكتاب هي المطلوب الأول، بل مناقشة التأويل الذي أضفي عليه ليكون مستنداً لتأسيس الحل الذي يقدمه الأستاذ صافي: حاجة العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة إلى الوحي وكيفية تعيين هذه الحاجة لتأسيس أسلمة المعرفة.

فالعرض المتعلق بكيفية استثناء الوحي من العلم يمكن أن يقبل في جملته، مع ثلاثة اعتراضات أساسية ممكنة:

أول الاعتراضات هو كون استثناء الوحي من العلم ليس مقصوراً على الغرب. فالشرق أيضاً سعى إليه –وخاصة عند علمائنا النقليين فضلاً عن العقليين- بالطريقتين المعهودتين، ذلك أن الاستثناء الصريح بالتمييز بين وظيفتيهما والحط من أحدهما رفعاً لمقام الآخر حصل في الاتجاهين الممكنين، ففي الشرق القديم صار العمل مجرد تقنية استثنيت من الدين لكو ا مجرد أدوات للدنيا، واستثني الدين منها لكونه قد رفع إلى مقام البعد الروحي من السياسة. والفرعون قيم علهما في جمعه بين البعدين الزمان والروحاني من الحياة الإنسانية كما تتعين في الدول الشمولية. وذلك ما كان الغرض الدفين لجميع الفرق الإسلامية المغالية من السنة كان تأو من الشيعة: حيث يراد الخليفة والإمام قيماً على الحقيقة الدينية التي لا دخل للحقيقة العلمية فيها. أما الاستثناء الخفي بواسطة الحلول الصلحية –المتمثلة في المقابلة بين باطن الشرع وظاهره ليمكّن التأويلُ من الإبقاء على عدم الاستثناء في الظاهر وإخفاء الاستثناء في الباطن- فأمر لا يحتاج إلى بيان. ولن نتكلم في هذا لكون الشأن لا يتعلق بالاستثناء الذي حصل عند القدامى أو عند العرب والمسلمين بل بنظيره عند علماء الغرب وفلاسفته.

وثاني الاعتراضات الخاصة بالاستثناء هو إغفال مرحلتين غربيتين أخريين للاستثناء تقدمتا المرحلتين اللتين يشير إليهما الأستاذ صافي، هما وجها التحييد الصلحي بين الوحي والعقل، أعني: مرحلة التحرر الصوفي من نص الوحي بالمقابلة بين الباطن والظاهر كما حدث عندنا (وهذه المرحلة كانت بدايات النهضة الغربية)، ومرحلة التحرر الفلسفي من الوحي نصاً روحياً بحيلة التسليم للدين بمجال يفوق قدرات العقل، واعتبار ما يقدمه الفيلسوف مقصوراً على ما يمكن للإنسان بالنور الطبيعي لا غير، تخلصاً من نظرية ازدواج

الحقيقة المستندة إلى الفصل بين العقل والنقل التي تنسب إلى الرشدية اللاتينية (وهذه المرحلة بدأت مع ديكارت خاصة).

وإليك المرحلتان اللتان اقتصر عليهما إشارة الأستاذ صافي:

"The onslaught on revelation, leading to its exculation from Westemscientific endeavor occurred through two phrases. 1First. Revelation was equated with ungrounded metaphysics and established as a rival body of knowledge deemed to be true by reason . 2- then it was asserted a la kant that scientific activities schould be confined to empercial reality, since human reason cannot ascertain transcendental reality."p.171-172.

وثالث الاعتراضات الخاصة بالاستثناء هو اختلاف دلالة استثناء الوحي من العلم في المرحلتين اللتين أشار إليهما الأستاذ صافي. فاستثناء المرحلة الثانية التي بالأسلوب الكانطي (a la kant) عمل لحماية الاستعمال العملي للعقل، أعني مجال الحرية والقيم وحمايتها من الجدل والميتافيزيقا ومن ثَم لحماية الدين، ولم يعمل للحط من المعرفة الدينية كما هو الشأن في استثناء أولى المرحلتين:

"Ichkann also Gott. Freheite and Unsterbilicheket zum behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner vemunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulauvan Vemunft zugleich thre Anmassung ubershwenglicher benehem.

Weil sie sich. Um zu diesen zu gelangen. Solcher Grundsatz bedienen muss, die, indem, sie in der Tat bloos auf Gegenstande moglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erschinung werwandlen, und so alle prkitsche Erweiterung der reinen Wernunft fur unmoglich erklaren, Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, di das Vorurteil in ihr ohne Kritik der reinen Vermunft forzukommen ist die wahre Quelle alles der M oralitat wideratreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dog matisch ist."[6].s.33

---

[6] "وهكذا فإنه ليس بوسعي أن أقبل باستخدام (مفاهيم) الله والحرية وخلود النفس لصالح استعمال العقل عمليـاً، إذا لم أحد في الوقت نفسه من مزاعمه المغالية، إذ إن العقل لابد له، لكي يصل إلى مثل هذه المزاعم المغالية، من أن يسـتعمل نوعاً من المبادئ التي تكفي في الواقع عندما تستعمل في معرفة موضوعات التجربة الممكنة وتكفي في الوقت نفسـه إذا استعملت كذلك في معرفة ما لا يمكن أن يكون موضوع تجربة ممكنة لتحويله إياه فعلاً ودائماً إلى مجرد ظاهر من الوجود

وهذه الاعتراضات، على الرغم من ضرور ا، يمكن ألا نطيل الخوض فهيا لنفرغ إلى الحل الذي بني على رفض هاتين المرحلتين الأخيرتين عند الأستاذ صافي:

"In what follows, I argue that scientific activities do presuppose metaphysical knowledge, and are indeed impossible without transcendental presupposition. Further I contend that the truth of revelation is roted in emperical reality, and that the quality of evidence supporting revealed truth is of no less caliber than that justifying empirical truth.".p.172.

لن نناقش الأستاذ صافي في متانة إثباته هذين الأمرين لأن ذلك ليس مفيداً، ما لم يكن قد أثبت قبله الأمرين الآتيين اللذين نعتبرهما ممتنعين على الرغم من كو ما شارطين لما يسعى إلى إثباته وكو ما قطب الرحى في قضية أسلمة المعرفة:

الأول: إن ما تحتاجه الأنشطة العلمية من افتراضا المعرفة الميتافيزيقية والمسلمات المتعالية مصدره الوحي أو أنه مما يلائم الوحي وليس على العكس مما يقتضي الاستغناء عنه: لأن المعرفة العقلية الميتافيزيقية إذا كانت ممكنة وكانت يقينية بات الوحي عبثاً، لكون العقل يصبح مغنياً عنه، فلو صح ذلك لكان ينبغي ألا ينقطع الوحي، إذ من سيستمد من الوحي الثابت المبادئ الصائرة التي يحتاجها العلم في تطوره، ونحن لا إمام معصوم لنا ولا كنيسة؟ أليس استغناء العلم مضمونياً عن مبادئ مستمدة من الوحي هو الشرط الضروري والكافي لختم الوحي المصحوب بنفي الكنيسة وعصمة الأئمة؟ الإيمان بالتعالي ليس أمراً مضمونياً بل هو من شروط الطلب المعرفة الوجودي والخلقية في ذات العالم وليس في متن العالم.

الثاني: إن البداية التي تتصف ا الحقيقة التي مصدرها الوحي يكفي فيها ألا تكون: أقل قيمة من الحقائق التجريبية " "of no less caliber than that justifying emperical truth" " من منا يقنعه أن يكون اليقين الديني من درجة اليقين التجريبي في المعرفة العلمية حتى لو كان ذلك مساعداً له على إدخالها في المعرفة العلمية؟ ما يحوجني إلى يقين يعادل معرفتي الحسية ولم لا تغنيني عن ذلك؟ ذلك أن المعرفة الميتافيزيقية والمسلمات المتعالية التي

فنجعل من ثم كل توسيع عملي للعقل الخالص أمراً ممتنعاً، لذلك اضطررت إلى رفع العلم لأمكن ..؟ للإيمان، ذا ـ لك أن وثيقة الميتافيزيقيا أعني الحكم المسبق بالتقدم فيها من دون نقد العقل هو المعين الحقيقي لكل مجادلة في الأخـ ـلاق، هـ ـذه ا ادلة التي هي دائماً كثيرة الوثوقية بإطلاق".

تحتاجها الأنشطة العلمية، على فرض صحة إثبا ا، قد تكون مستثنية للوحي خاصة إذا كان لها ما للوحي من برد اليقين الذي يشعر به المؤمن. ولهذه العلة حاول الغزالي ومن بعده كانط التخلص منها وبيان أ ا كلها موصلة إلى توهين الإيمان والأخلاق بدلاً من أن تكون سنداً لهما، خاصة إذا سلمنا لها بالإطلاق وبكو ا معرفة حقيقية وليست مجرد مفترضات (انظر في ذلك مقدمات التهافت ونص كنط السابق).

ولهذه العلة سعينا إلى إتمام حل الغزالي وابن خلدون وكنط –حلهم الذي يمثل أفضل الحلول وأقلها تناقضاً والذي يبقى مع ذلك بحاجة إلى التجويد ككل عمل إنساني- ببيان أن الدفاع عن الدين بطريقتهم، مع الاعتراف بمزاياها، لن يكفي لحمايته، لأنه مبني على نظرية في المعرفة تجعل الدين لا يمكن أن يتأسس إلاّ على لاَ أدرية مخادعة: فهي لا أدريةٌ فيما يصل إليه العقل معرفة للوجود، ووثوقيةٌ في معرفة ما يصل إليه العقل معرفة للمعرفة. لذلك اقترحنا مجتهدين في بحثنا الذي عنوانه لا"الدليل الوجودي الحلولي"[7] حلاً يخرجنا من هذا التناقض ويبعدنا عن انحطاطيه الممكنين (أعني الوضعية النظرية والعلمية: أو الفلسفية الوضعية والماركسية)، ويبقي على مزايا الحل الأخرى: فميزنا بين الإنشاء الافتراضي الذي يكفي في المعرفة مضمون عدا رفض الجحود والقول بالشهود: وذلك هو مدلول لا إله إلا الله أو الإيمان بوجود يتعالى على كل معرفة إنسانية، طبيعية كانت هذه المعرفة أو شرعية، أعني بلغة ابن خلدون إدراك العجز عن الإدراك.

ولما كان الوحي يتألف من مستويين: 1- إدراك شهودي ينسبه الإسلام، بما هو رسالة خاتمة، إلى البشر جميعاً (وهو معنى الاستخلاف والميثاق وخاصة بعد ختم الوحي ونفي السلطة الروحية المستفردة بتأويله)، 2- وشرع وجودي هو النظام الطبيعي أو الخلق والنظام الشرعي أو الأمر.

كان هدف هذا الشرع المزدوج في نسبته إلى علاقة الإنسان بذاك الإدراك مزدوجاً كذلك: تربيته من الخارج واعتباره الذاتي من الداخل ليصل إلى الإدراك الشهودي، ولما كان معنى هاتين التربيتين لا يتحقق إلاّ بالوصول إلى أصلهما الذي هو الإدراك الشهودي فإن هذا البعد لا يقبل الانحصار في الشرع ببعديه الأمري (ومجاله الدنيوي نظام ا تمع) والخَلْقي (ومجاله الدنيوي نظام الطبيعة)، بات من الضروري عدم الظن بأن الأسلمة يمكن

---

[7] انظر إسلامية المعرفة، العدد 11، شتاء 1988، ص 9-48.

أن تتحقق بضم البعض من الفرعين واعتباره المعنى النهائي للأصل، في حين أن الفرعين نفسيهما غير قابلين للتحديد النهائي لأ ـما آية ذات دلالات لا متناهية ولا ينضب معينها! ولأن كل صياغة لهذه الدلالات هي اجتهاد إنساني قابل دائماً للتجاوز والامتحان التكذيبي.

فكيف نعرض الوحي الذي هو ذو صلة بالحقيقة كما ينبغي أن تكون بحسب الإنشاء الإلهي في الآيتين –اللتين يمثل القرآن منهما صياغة رمزية لا نعلمها إلاّ علماً اجتهادياً حدد شروطه بآية التأويل[8] –إلى خطر ما ينجز عن ربطه بما يحتاج إليه العلم الإنساني من إنشاء فرضي قابل للتغيير في كل لحظة بحكم ما تقتضيه وظيفته التنسيقية بين التجارب والتفسيرات، أعني ما نتخيله من نظريات ومسلمات لبناء تصوراتنا عن الآيتين، وهي تصورات تبقى دائماً دون أفق مطلق لا يمكن أن يدركه إنسان أياً كان، أفق العلم الإلهي لآيتي ظهور أفعاله في الوجود: الطبيعة أو آية الخلق والشريعة او آية الأمر؟ وعلمنا دائم التطور لهذه العلة: فهو دائماً دون غاية ممكنة للمصطفين من لبشر (الأنبياء) فضلاً عن أن يكون مضاهياً لعلمهما الوارد في القرآن الكريم المنهي عن تأويل ما تشابه منه مع تحديد ذلك بعلامتين هما مرض القلب عند من يبتغي الفتنة (أعني التهور التأويلي) والإيمان عند الراسخين في العلم (أعني إدراك العجز عن الإدراك).

وينبغي ألاّ نقيس العلم على الفقه في الاستناد إلى الوحي، فالفقه كما فهمه الفحول من علمائه (أعين مؤسسي المذاهب الأربعة)، ليس إلاّ اجتهاداً لا يدعي له أصحابه طابع المعرفة العلمية التي تقبل التكذيب والتصديق، وإنما هو –كما قال ابن خلدون- من باب الإنشاء الذي يقتصر الأمر فيه على تصديق النسبة إلى الشارع لتصح الطاعة لا غير، لكو ـا واجب المؤمن بصدق الرسول ﷺ بما هو مؤمن صحت عنده النسبة إلى الشارع، وليس لكو ـا علماً عند الإنسان عامة: إذ هو يتعلق بالأوامر والنواهي العملية ولا يتعلق بالمعرفة الخبرية (وكذلك الشأن بالنسبة إلى سن القانون الوضعي: فهو ليس خبرياً كذلك، ولا يعد من العلم، على الرغم من كونه يمكن أن يكون موضوع علم من درجة ثانية، هو علم الممارسة القانونية المنتسب إلى العلوم الاجتماعية). وما يتعلق منه بالمعرفة الخبرية، أعني صحة نسبة الأوامر والنواهي إلى الشارع (الذي هو وحده غير كافٍ لتحقيق الطاعة لو لم

[8] سورة آل عمران، الآية 7.

يكن مستنداً إلى الإيمان بصدق الرسول ﷺ بما هو مبلغ عن الله)، هو الوحيد الذي ينتسب إلى العلم وهو الوحيد الذي يطبق عليه الفقهاء الفحول نظرية المعرفة الإسلامية، أعني معيار المطابقة مع قواعد الاجتهاد الإجماعي، وليس مع الحقيقة، دون أن يقعوا في الدور باشتراطه في مضمون العلم بعداً عقدياً منه، وإلاّ لبات الوصول إلى الحقيقة في الأديان مشروطاً بالانتساب إليها قبل الشروع في طلب حقيقتها: وهي كلها من باب الظن وليست من باب اليقين، لأ ا لا تتعلق بمضمون الدين الذي ليس من باب المعرفة الخبرية بل من باب التصديق بالأمر، بل بطرق الوصول إلى هذا التصديق بصحة النسبة إلى الرسول ﷺ.

وقد وفقنا الله إلى هذه الطريقة عندما حاولنا تدبر قولة شاعر المسلمين وفيلسوفهم في العصر الحديث محمد إقبال رحمه الله:

"There is, however, one important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could cot affirm the possible of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience, and there found an independet content for religin"9

ذلك أن موقف الغزالي السلبي من الميتافيزيقا أصاب العلم في الصميم كذلك، ولكن ليس بنفيه السببية -كما يتصور ذلك ابن رشد ويؤيده في تصوره الأستاذ صافي –بل بحجة سد الذرائع، لكون أنصاف المتعلمين حسب الغزالي قد يبتعدون عن الفلسفة التامة إلى التقليد البليد الذي يحط من الأخلاق (انظر مقدمات التهافت). أما موقف كانط منها فقد أصاب الدين في الصميم كذلك، ولكن ليس لأنه نفى عن العقل القدرة على المعرفة الميتافيزيقية -التي يحاول الأستاذ صافي إثبات إمكا ا ظناً منه ن ذلك ضروري للعلم وللدين، بل هو عنده البعد المشترك بينهما- بل لأنه نفى الشهود غاية لإدراك الآية الطبيعية كما يؤكد ذلك القرآن ولم يعترف به إلاّ غايةً لإدراك الآية التشريعية، وهو نصف الحقيقة القرآنية (تماشياً مع التحريف الحلولي في المسيحية): الغزالي اهتم بحماية العمل فألغى الشهود سداً للذرائع أمام أنصاف العلماء, وكنط اهتم بحماية العمل فألغى الشهود سداً للذرائع أما ا ادلين في استعمال العقل العملي أي الأخلاق.

لكنهما فرطا في أهم شيء جاء به الدين المحمدي، فالمعرفة الدينية إيمان بالمطلق لكنه لا يقتضي إلغاء العم سداً للذرائع أمام العقل (الغزالي)، والمعرفة العلمية تقنية نسبية لكنها لا تقتضي إلغاء شهود المطلق سداً للذرائع أمام الجَدل (كنط)، بل بجمعهما جامع/فاصل

يضفي عليهما المعنى ويحول دون التعارض بينهما والاختلاط، هو الشهود الذي لا يمكن أن يضم إلى العلم ولا إلى الدين، لكونه شرطهما المتعالي عليهما دون أن يكون جزءاً من أي منهما، إنه الإدراك الشهودي أو الميثاق: إذ من دون ذلك سرعان ما ينحط العلم إلى مجرد تقنية آلية جاحدة فيتحول إلى ميتافيزيقا، والدين مجرد تقنية رمزية جاحدة فيتحول إلى ميتاتاريخ.

وفي الحقيقة فإن الصدام الذي اهتم به الغزالي وكنط ليس هو بين الدين والعلم بما هما ثمرتا فعل الإدراك الشهودي لم تلغياه، بل هو بين هاتين التقنيتين عندما تصبحان وسيلتين بيد الإدراك الجحودي الذي يلغي الإدراك الشهودي مقدماً نفسه بديلاً عنه لكونه ضم الأصل الثابت إلى ثمرتيه الصائرتين دائماً.

تلك علة الحرب الأهلية التي يعاني منها المسلمون من الفتنة الكبرى إلى الآن، فلا ينبغي أن تكون أسلمة المعرفة عودةً إليها في مستوى الواجب الذي ندعو إلى تحصيله وليس فقط في مستوى الواقع الحاصل الذي نسعى إلى التحرير منه، ينبغي ألاّ نجعل أسلمة العلوم تنقلب إلى محاولة الجمع بين هذين الشكلين من الجحود فنفقد الدين والعلم معاً.

أما المساواة في البداهة بني الحقيقتين –على فرض التسليم بأ ا قد تساعد على عدم رفض الحقيقة الدينية في المعرفة العلمية (وهو ما لست واثقاً منه) –فإ ا ستؤدي إلى أمرين كلاهما ضار بالدين وبالعلم، ومن ثمّ فهو مؤذن بفشل الأسلمة:

الأول هو تعيين الحقيقة الدينية تعييناً يوصلها إلى حد الخضوع لمحك التجربة المؤدية أحياناً إلى التكذيب (Falsification) إن ليس فعلاً فإمكاناً.

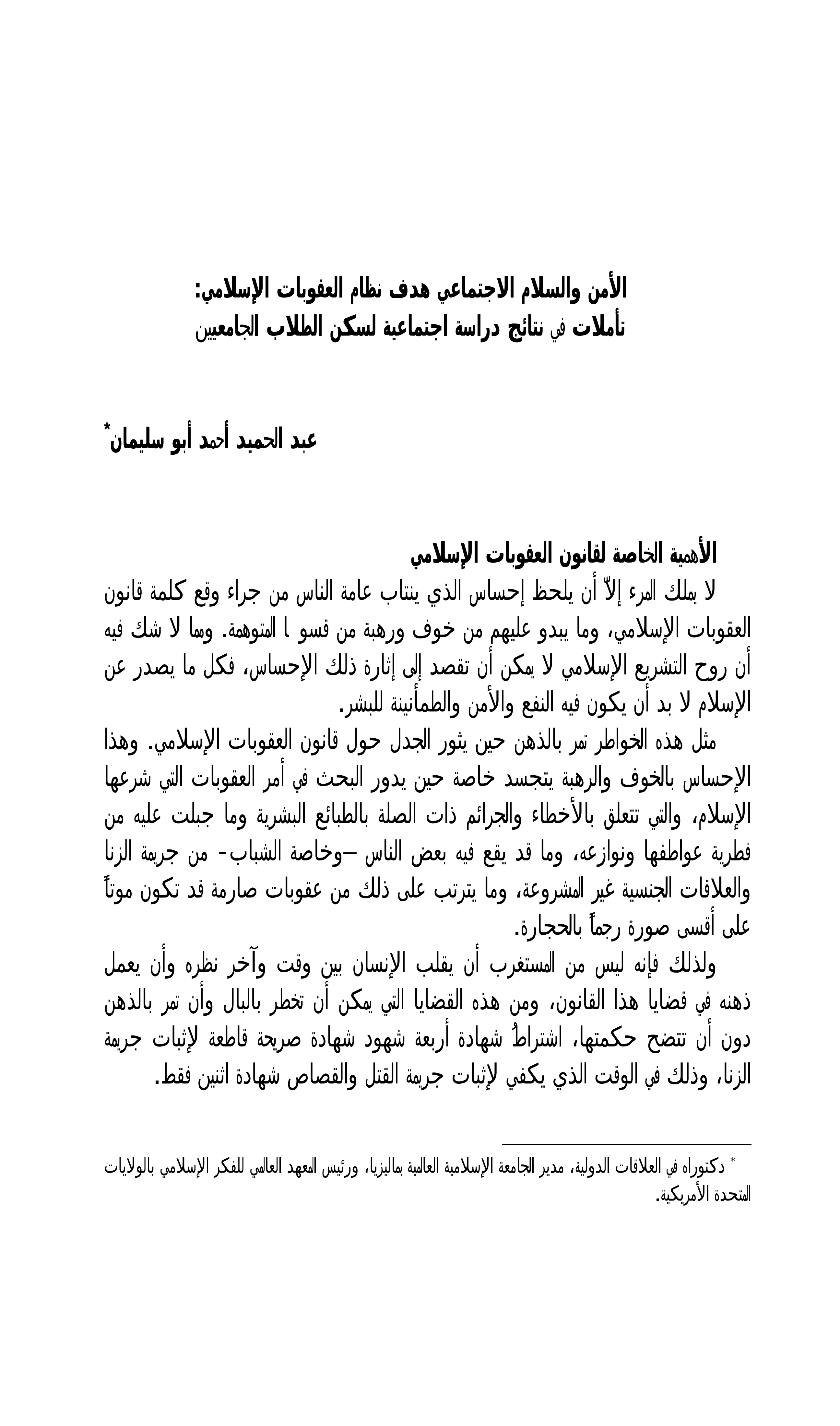
والثاني –وينتج عن الأول- هو وضع العلماء أمام خيارين أحلاهما مر: إما إطلاق العلم وتجميده لئلا يصادم بتطوره الإطلاق الديني، أو تغيير الدين لئلا يصادم بثباته وإطلاقه النسبية العلمية.

خاتمة

لذلك فإن المرء يعود فيسأل نفسه: لم كل هذه المخاطر؟ هل هذا كله يهون من أجل مهمة لعلها في جوهرها غنية عن هذه المزالق؟ هذا والاجتهاد مثاب في كل الأحوال ما دام القصد هو المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، وفقنا الله وزادنا من علمه فعلمنا ما لم نعلم وهو الأعلم. وكنت أفضل لو أن الكتاب كان عنوانه مطابقاً لمضمونه:

1- فهو ليس تأسيساً للمعرفة في ذا ا.
2- بل هو تأسيس لما يتصور الأستاذ صافي أنه بحاجة إليه من مصدر الوحي.
3- وهو ليس تأسيساً لهذا البعد في كل المعرفة الإنسانية.
4- بل هو تأسيس له في حدود معرفة الظاهرات الاجتماعية.
5- لذلك فالعنوان المناسب لما يحاول الأستاذ صافي إثباته كان ينبغي أن يكون في الإدراج الضروري لمبادئ من الوحي في المعرفة الاجتماعية: On the Necessary:Incorporation of Rvealed Pinciples into Scial Kowledge ، باعتبار هذا الإدراج شرطاً في أسلمة المعرفة من وجهة نظر المؤلف.

لكن أسلمة المعرفة عندئذٍ لن تكون إحياءً للفاعلية عند المسلمين، بل هي ستجعل العلماء المسلمين في "جيتو" منفصلين عن الجماعة العلمية في العالم. ثم هي لن تساعد على نشر الإسلام بين غير المسلمين وخاصة بين العلماء من غير المسلمين. فبدلاً من اعتبار الإسلام مسهماً في العلوم بالأخلاق التي يجعلها غايةً لها وبالموقف الشهودي الذي هو ليس مضمونياً وبالمنـزلة التي يوليها إليها عندما جعلها سبيل الإنسان الوحيدة –بعد ختم الوحي المصحوب بنفي العصمة عن غير الإجماع الاجتهادي لأمة- إلى إدراك آيات الفعل الإلهي في الوجود، ها نحن نعود إلى موقف قد لا يختلف كثيراً عن موقف الكنيسة الوسيط، موقفها الذي ولد الموقف اللائكي رد فعل على ما ترتب على إقحام المعرفة العلمية الوضعية في النص الديني وبناء العلم على مبادئ مظنونةٍ صادرة عن الوحي. أسلمة المعرفة ليست عندي إلاّ إحياءَ الفاعلية العلمية عند المسلمين بعدم فصل التربية الإسلامية عن التربية على الروح العلمية التي يدعو إليها الإسلام لكون اعتبار الوجود شرطاً للإيمان، دون أن يكون العلم مبنياً على حقائق مضمونية مستمدة من الوحي، أو يكون الوحي بحاجة إلى مثل هذا التدخل المضموني الذي سيجمد العلم بإطلاق وهمي أو سيضفي النسبية على الوحي ويعرضه للتكذيب أو للتلفيق التأويلي الذي لا طائل من ورائه ولا غناء فيه.



الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي:
تأملات في نتائج دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

الأهمية الخاصة لقانون العقوبات الإسلامي

لا يملك المرء إلاّ أن يلحظ إحساس الذي ينتاب عامة الناس من جراء وقع كلمة قانون العقوبات الإسلامي، وما يبدو عليهم من خوف ورهبة من قسو ا المتوهمة. ومما لا شك فيه أن روح التشريع الإسلامي لا يمكن أن تقصد إلى إثارة ذلك الإحساس، فكل ما يصدر عن الإسلام لا بد أن يكون فيه النفع والأمن والطمأنينة للبشر.

مثل هذه الخواطر تمر بالذهن حين يثور الجدل حول قانون العقوبات الإسلامي. وهذا الإحساس بالخوف والرهبة يتجسد خاصة حين يدور البحث في أمر العقوبات التي شرعها الإسلام، والتي تتعلق بالأخطاء والجرائم ذات الصلة بالطبائع البشرية وما جبلت عليه من فطرية عواطفها ونوازعه، وما قد يقع فيه بعض الناس –وخاصة الشباب- من جريمة الزنا والعلاقات الجنسية غير المشروعة، وما يترتب على ذلك من عقوبات صارمة قد تكون موتاً على أقسى صورة رجماً بالحجارة.

ولذلك فإنه ليس من المستغرب أن يقلب الإنسان بين وقت وآخر نظره وأن يعمل ذهنه في قضايا هذا القانون، ومن هذه القضايا التي يمكن أن تخطر بالبال وأن تمر بالذهن دون أن تتضح حكمتها، اشتراطُ شهادة أربعة شهود شهادة صريحة قاطعة لإثبات جريمة الزنا، وذلك في الوقت الذي يكفي لإثبات جريمة القتل والقصاص شهادة اثنين فقط.

* دكتوراه في العلاقات الدولية، مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

قضية منهج

كانت هذه بعض الهواجس التي تمر بالخاطر بشأن قانون العقوبات الإسلامي والتساؤلات التي تعرض بشأ ا، والتي لا تمكن الظروف والمشاغل وطبيعة الاختصاص من تركيز البحث فيها والوقوف طويلاً عندها. لقد كان من الواضح عندي أن الإجابة عن مثل هذه القضايا لا تكون إلاّ من خلال فهم جوانب الفطرة التي تتعلق بالقضايا الشرعية موضع البحث، وهذا يعني منهجية يتكامل فيها الوحي والعقل والطبائع والوقائع. وقد سبق لي أن كتبت في قضايا المنهجية الإسلامية وتكامل مصادر المعرفة في الوحي والعقل والطبائع والوقائع، وكانت تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا محالةً للقضاء على الانفصام بين الفكر والواقع ووضع حد للمنهجية الجزئية الموروثة التي كانت تعبر عن ظروف زما ا ومكا ا والتي ليس لنتائجها وما ترتب عليها من رؤية فكاك عن هذه الظروف.

وبذلك كانت مهمة تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا هي أن تضع وتطور هذه المنهجية الإسلامية الشمولية، التي يتكامل فيها الوحي مع العقل والطبائع والوقائع على أساس تحليلي منضبط يقوم على اعتبار ظروف الزمان والمكان وطبيعة الخطاب ومناسبته للمخاطبين سناً وظرفاً ومعرفة وقدرة، والقضاء بشكل عملي على ظاهرة الفصام والجزئية التي أصابت العقل المسلم ومزقت نسيجه المعرفية والاجتماعي، وأدت إلى المواجهة في رحا ما بين العلماء والسلاطين لينتهي الأمر إلى عجز كلّ منهما عن إدراك المستجدات وتقديم الحلول والبدائل. وكانت نتيجة هذا العجز المعرفي أن لجأ كل من الفريقين إلى استخدام سلاح الخوف والإرهاب، فكرياً من جانب العلماء، وجسدياً من جانب السلاطين، وسيلةً أساسية للضبط والتحكم ومنعاً للا يار الكامل والفوضى الشاملة. فكان ذلك سبباً في سلبية الإنسان المسلم وخنوعه والقضاء على روح الاستخلاف في كيانه وأسلوب ممارساته الفكرية والحياتية.

وكان نموذج رجال أمثال ابن حزم وابن تيمية وابن خلدون الذين كان جمعهم لعلم الوحي وعلم الطبائع والوقائع مع تمثّل نير منضبط التفكير، هو الدليل الحي الهادي لتجربة الجامعة الإسلامية العالمية، وذلك بتحويل منهج أولئك النوادر ليكون مدرسةً تحتذى في تجديد العقل المسلم وتوليد المعارف ولا بدائل الإنسانية المهتدية بقيم الوحي ومقاصده ومبادئه. وبذلك يصبح فكر أمثال هؤلاء الرجال ومنهج تفكيرهم مدراس تتجدد وتحتذى، وليس شهباً وفلتات عشوائية في أفق الفكر الإسلامي.

فتكامل علم الرجال ا تهدين وممارسا م الحياتية، أمثال ابن تيمية وابن خلدون وابن حزم، هو الذي يفسر إذاً عطاءهم المعرفي وطاقا م الاجتهادية.

فإذا واجه الدارس قضية الفهم السلبي لأمر مهم وخطير كقضية طبيعة العقوبات الإسلامية والغاية منها، فإن الحل لا بد أن ينبثق من خلال منهج شمولي إسلامي متكامل، فهذا هو المنهج الذي يمكن أن ينظر بواسطته في قضايا نظام العقوبات الإسلامي وغاياته ومقاصده وحِكَمِه، دون قهر روح الإنسان وتحطيم ثقته بذاته وفطرته وإشاعة مشاعر الخوف والرعب في ثنايا نفسه، ولانتهاء به إلى خضوع العبد المقهور خوفاً ورهبة، لا خيار الحر الكريم في إتباع سبل الخير والرشاد.

من ثمار منهج تكامل الوحي والطبائع

كان تطوير حرم الجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا) في ضاحية بتالينج جايا وما تبعه من تخطيط وبناء الحرم الجامعي الجديد في ضاحية غومباك تجربةً في بناء مدينة جامعية إسلامية، قصد منها أن تحقق القيم الإسلامية في سكن الطالب المسلم على أساس من فهم حاجاته وطبائعه في إطار هذه المدينة الجامعية وفي ظروف ماليزيا وإمكانات الموقع والموارد المتاحة.

وكان من بين القضايا التي كان لا بد من التصدي لها وضع أفضل تنظيم ممكن يحقق القيم الإسلامية في أسلوب سكن الطالب المسلم.

وقد كان التصدي لتطوير هذا الحرم يتطلب إدراك القيم الإسلامية وفهم الطبائع والحاجات الإنسانية وما تستتبعه في أحوال السكن، وذلك للوصول إلى حلول وتصورات ناجعة تقدم أفضل الخدمات السكنية بأقل التكاليف. ومن العجيب أن التحليل النفسي والاجتماعي الذي اقتضاه أسلوب سكن الطلاب في إطار القيم الإسلامية قاد إلى رؤية جديدة لمقاصد تشريع العقوبات في الإسلام، ولحكمة شهادة الأربعة في جريمة الزنا، ولحكمة عقوبة الشهود إذا كانوا أقل من أربعة، واعتبار شهاد م جريمة قذف وتشهير في حق الأبرياء.

والإشكال الأول الذي كان يعرض نفسه في تخطيط سكن الطلاب هو العدد الأنسب لسكن الطلاب في الغرفة الواحدة، خاصة أن المألوف في هذه الجامعة وفي جامعات كثيرة غيرها اشتراك عدد من الطلاب في الغرفة الواحدة مما يفقد الفرد الخصوصية التي يحتاج إليها، ويجعل الصحبة في السكن بين هؤلاء الزملاء مجالاً للخلاف والتنازع.

وأخذت في تحليل الأوضاع النفسية والاجتماعية لسكن الطالب في أحوال أعداد الصحبة المختلفة بدءاً بسكن الطالب الواحد منفرداً، وبالطبع فإنه قد يظن للوهلة الأولى أنّ سكن الطالب الواحد في غرفة مستقلة هو أفضل أحوال السكن.

وبالتمعن الاقتصادي والاجتماعي والنفسي وجدت أنّ هذا ليس بالحلّ الأمثل لسكن عامة الطلاّب، فاقتصادياً، وفي بلد مثل ماليزيا تتحمل الدولة فيه جلّ تكلفة تعليم الدارسين، فإن سكن الطالب المنفرد أمر غير ممكن، نظراً للأعداد الكبيرة من الطلاب. وهو أيضاُ ليس الأفضل من الناحية النفسية والاجتماعية. فالطالب صغير السن الذي ألف عناية أسرته وقضاء كلّ حاجاته في المأكل والملبس وما إليه من الاحتياجات، سيكون في حالة نفسية مضطربة؛ لأنه يجد نفسه فجأة مطالباً بتدبير أمور حياته مأكلاً وملبساً بعيداً عن أسرته وبيئته. ولذلك فالسكن المنفرد المعزول ليس الوضع الأمثل لمثل هذا الطالب؛ لأن استئناسه بزملائه ومشاركتهم التجربة أمر أفضل وأقدر على تمكينه من التكيف مع بيئته الجديدة في يسر، وإعانته على تحقيق استقلاليته وثقته بنفسه في بيئته الجديدة على غير السابق والمألوف في حياته.

وقد يخطر بالبال أيضاً أنّ سكن اثنين في غرفة واحدة يمثّل الحلّ الأمثل، ولكن الأمر عند التمعن فيه يتجلّى على غير ذلك، فبالنظر الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والأخلاقي يظلّ هذا الحلّ ليس أفضل الحلول من جوانب عديدة.

فاقتصادياً ما يزال هذا السكن مكلّفاً، والاهم من ذلك أنه أخلاقياً قد يشجع على الانحراف، وإن كان ذلك قد لا يحدث بالضرورة. أما الإشكال الأهم الذي لا مفر منه فهو الإشكال الاجتماعي النفسي، وهذا الإشكال يكمن في صعوبة حلّ أي نـزاع يقع بين الطرفين لأنه لا يوجد طرف ثالث يسهل مهمة حلّ الخلافات التي لا بد أن تنشب بين رفاق السكن الواحد.

وقد ينصرف الذهن إلى أن سكن الثلاثة في الغرفة الواحدة هو الحل الأمثل، والحقيقة أن ذلك ليس بالضرورة صحيحاً، لأن هذا الحل أيضاً غير موفّق، وذلك أن الطبع البشري عامة قد يميل إلى تشجيع اثنين من بين الثلاثة على إقامة علاقة أوثق بينهما مما يترك ثالثهم في حالة عزلة نفسية قاسية، ولذلك ى رسول الله ﷺ عن التناجي والهمس بين اثنين في حضرة ثالث.

وهذا يقودنا بالطبع إلى فكرة سكن الأربعة في الغرفة الواحدة، وللعجب فإننا سنجد أنّ سكن الأربعة هو السكن الأمثل الذي يحقق الحد الأدنى للتفاعل الاجتماعي المتكامل أو ما يمكن أن يسمى بالحد الأدنى للمجتمع الإنساني المتكامل.

فمن الواضح أنّ الأربعة صحبة تختفي فيها كثير من السلبيات ويتحقق معها كثير من الفوائد، فنحن نجد أنه إذا توثقت العلاقة بين اثنين لأمر ما فسوف يجد الآخران في صحبتهما لأحدهما الآخر تعويضاً ومتنفّساً، ولا بد أن تنتهي العلاقة بين الأربعة بشكل عام إلى حالة تفاعل اجتماعي وصحبة جماعية شاملة، كما أننا سنجد أيضاً أنه إذا قام نـزاع بين أي طرفين من الأطراف الأربعة فإنّ وجود أطراف أخرى سوف يسهل مهمة فض النـزاع وإعادة المياه إلى مجاريها.

وخلال هذه المعاناة الفكرية في حل قضية سكن الطلبة والأبعاد الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي بين أفراد الجماعة الإنسانية، اتضح لي فجأة دلالة جمع الأربعة من الناحية الاجتماعية والنفسية، وبالتالي ألقى هذا التحليل أمامي ضوءاً جديداً على دلالة اشتراط نصاب الأربعة شهود في حد جريمة الزنا من الناحية النفسية والاجتماعية، ووجدت أن الدلالة الاجتماعية النفسية لاجتماع الأربعة تضع عندي حداً للتساؤل الذي كثيراً ما كان يخطر بالبال عن حكمة اشتراط أربعة شهود لإثبات جريمة الزنا وإنزال العقوبة بالشهود إن قل عددهم عن أربعة أو لم تكن شهادتهم صريحة قاطعة بما يجعل القصد منها الإشهار والإصرار والاستهتار.

الدلالة الاجتماعية لشهادة الأربعة

وجاءت هذه الدراسة من خلال التحليل النفسي الاجتماعي الذي قمت به في دراسة سكن الطلاب في المدينة الجامعية حيث اتضح لي أن للعدد أربعة دلالة نفسية واجتماعية كبيرة، فقد وجدت أن الأربعة يمثلون الحد الأدنى للتفاعل الاجتماعي الإنساني المتكامل مع كل ما يمكن أن ينشأ عنه من توازن اجتماعي وإشباع للحاجات الإنسانية. ولذلك كان الحد الأدنى لإثبات جريمة الزنا أربعة شهود، يشهدون شهادةً صريحة قاطعة، لأن شهادة الأربعة تعني الإشهار في أربع، ومن أشهر في أربعة فقد أشهر في مجتمع، فالأربعة هو الحد الأدنى لما يمكن أن يسمى مجتمعاً.

وهكذا يتضح من هذا التحليل وما قاد إليه من إدراك لدلالة شهادة الأربعة أن المعيار هو اعتبار أنّ الفعلَ قد تمّ أمام المجتمع جهراً وعلانية، وفي ذلك إشاعة للفاحشة والفساد،

وعدوان على حرية الآخرين وخيارهم، وتعريض لهم ولصغارهم دون خيار منهم لمفاسد المنحرفين، والله سبحانه وتعالى لا يحب الجهر بالسوء.

أما عقوبة الشهود الذين يقل نصا م عن الأربعة ولو كانت شهادة صريحة قاطعة، فقد وضح هذا التحليل أن حكمتها في أن عقوبة الجلد أو الرجم إنما هي للإشهار وليست للفعل في حد ذاته، وذلك معناه أن الشهود دون الأربعة قد حولوا ما هو زلة أو خطيئة تمت في خفاءٍ ليصبح فضيحة وتشهيراً، وأن ما كان في دائرة الخاص تم إخراجه إلى دائرة العام. ولذلك لا يجب أن تغيب عن أذهاننا دلالةُ اشتراط الشهود الأربعة لإثبات جريمة الزنا لأنه لو كانت عقوبة الجلد أو الرجم للفعل لكفى فيها اثنان ولكان للقرائن مكا ا في إثبات الفعل. ولذلك فلا بد من أربعة شهود ولا بد أن تكون الشهادات صريحة قاطعة بقصد الإشهار وسلوك الاستهتار.

﴿والذِين يرمونَ الْمحصناتِ ثُم لَم يأْتوا بِأَربعةِ شهداءَ فَاجلِدوهم ثَمانِين جلْدةً ولا تقْبلُوا لَهم شهادةً أَبداً وأُولَئِك هم الْفَاسِقُونَ . إِلا الذِين تابوا مِن بعدِ ذَلِك وأَصلَحوا فَإِن الله غَفُور رحِيم﴾ (النور:4-5).

أما توجيه السلوك الإنساني توجيهاً أخلاقياً بناءً فإنه يعتمد في جوهره على حسن التنشئة وسلامة التربية وتيسير إحصان الشباب. ومن أهم ما تتم به مدافعة الرذيلة والانحراف النصح والتوعية وحسن القدوة والحض على التوبة والعظة والاعتبار. فضلاً عن الوسائل التربوية فإن لولي الأمر، حمايةً لحقوق الناس وأعراضهم، إنـزال عقوبات تعزيرية بالفساق تصون ا تمع من تفشي مظاهر الانحلال والفساد.

وفي معالجة الرسول ﷺ النفسية والتربوية في هذا ا ال قدوة حسنة، فنحن نجد أنه ﷺ حين أتاه فتى يافع أجهدته شهوته يستأذنه ﷺ في الزنا، يلجأ إلى أساليب المعالجة التربوية الفعالة في مدافعة غريزة الفتى وشهواته وتمكين نفسه من ضبط غرائزها والتحكم فيها ولذلك قرب الرسول ﷺ الفتى إليه في رفق، ولم يلجأ إلى ره أو زجره في هذا الموقف الحرج، بل ولم يتهدده أو يتوعده أو يصب على رأسه مواعظ العذاب والتحريم، بل نجده ﷺ يخاطب قلب الشاب وكرامته ومكامن الخير في نفسه وطبعه، وذلك حين يذكره بأن كل النساء أمهات وأخوات وخالات وعمات، فإذا كان لا يرضى أن يدنس الناس عرضه، فكيف يرضى لنفسه أن يدنس أعراض الناس وأن يرضى لهم ما لا يرضى لنفسه.

ووجه الرسول الكريم النصح إلى شباب الأمة بأسلوب عملي لمدافعة الشهوات بالحض على الزواج والإحصان، أو رياضة النفس وعو ا على الطاعة والطهر والبعد عن المعصية والفحش فقال: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يجد فعليه بالصوم فإنه له وجاء".

وقد قال تعالى: ﴿ولا تقْربوا الزنى إنه كَانَ فَاحِشةً وساءَ سبِيلاً﴾ (الإسراء:32)، ﴿يا أيها الذِين آمنوا لا تتبِعوا خطُواتِ الشيطَانِ ومن يتبِع خطُواتِ الشيطَانِ فَإنه يأمر بِالْفَحشاءِ والْمنكَرِ﴾ (النور: 21)، ﴿قُلْ لِلْمؤمِنين يغضوا مِن أبصارِهِم ويحفَظُوا فُروجهم﴾ (النور:30)، ﴿اتلُ ما أُوحِي إلَيك مِن الْكِتابِ وأَقِمِ الصلاةَ إن الصلاةَ تنهى عنِ الْفَحشاءِ والْمنكَرِ ولَذِكْر اللهِ أَكْبر والله يعلَم ما تصنعونَ﴾ (العنكبوت:45)، ﴿والذِين إذَا فَعلُوا فَاحِشةً أو ظَلَموا أنفُسهم ذَكَروا الله فَاستغفَروا لِذُنوبِهم ومن يغفِر الذنوب إلا الله ولَم يصِروا علَى ما فَعلُوا وهم يعلَمونَ . أُولَئِك جزاؤهم مغفِرةٌ مِن ربهم ﴾(آل عمران:135-136).

ويستفاد من التحليل السابق أيضاً أنّ الجهر والإشهار والإصرار والاستهتار هي الأمور المقصودة عامة فيما يتعلّق بنــزوات النفوس والغرائز، مثل الزنا وشر بالخمر وتعاطي المخدرات. ولذلك نجد أنّ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ حين اطلع خلسة على شاربي خمر في منــزلهم باعتلاء جدار الدار ورأى من أمرهم ما رأى وأراد عقا م، جادلوه بأنهم كانوا في خاصة وخلوة ولم يجهروا بالسوء، لذلك عدل الخليفة الراشد عن عقا م وملاحقتهم.

وعلى العكس من ذلك فإننا نجد أنّ العقوبة في الأموال والدماء مقصود ا الفعل لذاته، ولذلك نجد أنه وفق قواعد الشريعة يكفي لإثبات الأموال والدماء شاهدان من العدول، ولا يمكن قياساً على جرائم الغرائز وخطاياها التفريطُ في الدماء والأموال ودرء العقوبات بحجة الخصوصية وعدم الإشهار، بل يكفي في إثبات جرائمها اثنان من الشهود كما يؤخذ بالقرائن في إثبا ا حفظاً للحقوق والأموال وحقناً للدماء.

الأمن هو الحكمة الأعم لقانون العقوبات الإسلامي

وعلى أساس من تحليل الأمر على النحو الذي أوردناه فإننا نجد أن الحكمة الأعم في أمر العقوبات في النظام الإسلامي أنها دف إلى إشاعة الأمن في ا تمع المسلم وحماية أعضائه من عدوان المعتدين، سواء في أمر النــزوات والغرائز أم في أمر الأموال والدماء.

ففي حالة خطايا النفوس ونـزواتها التي لا يملك الإنسان عامة أن يأمن الوقوع فيها بقطع وفي كل الأحوال وطيلة حياته، نجد أن عقوبة هذا النوع من الخطايا والجنايات ليست مقصودة للفعل في ذاته، ولكنها لعملية إشهاره والإصرار عليه والاستتهتار بما يترتب عليه. والنـزوات لا يتطلب إرضاؤها أو الوقوع في أوضارها الإشهار، فمن أشهر ليس له مخرج من العقاب، وذلك حفظاً لأمن الناس ورعاية لحقوقهم الدينية والخلقية. وبذلك فإنّ الفرد لا بد أن يشعر بالأمن والطمأنينة لا الخوف والرهبة حين يعلم أنّ الحكمة من العقوبة التي تتعلق بالجرائم الناجمة عن النـزوات هي منع أهل الفساد من إقحام فسادهم في حياة الناس وأهليهم والتغرير بصغارهم دون إرادة أو رغبة منهم. فإنـزال العقوبة بالمفسد المستهتر تبعث الطمأنينة والإحساس بالأمن في نفوس أفراد المجتمع. وقسوة العقوبة إلى جانب أنها حماية حاسمة صارمة لحقوق الإنسان الأساسية في الخيار، فإنها تدل أيضاً على فداحة الفاحشة وما يترتب عليها من آثار اجتماعية خطيرة في مجال الأسرة والمجتمع، قال تعالى: ﴿ولا تقْربوا الزنى إنه كَانَ فَاحِشةً وساءَ سبِيلاً﴾ (الإسراء: 32)، وقال: ﴿الزانِيةُ والزانِي فَاجلِدوا كُل واحِدٍ منهما مِائَةَ جلْدة﴾ (النور:2).

إن من أهم مزايا أحكام الشريعة الإسلامية ونظام المجتمع الإسلامي، معرفة معنى الحرية الإنسانية وإدراك حدودها، وذلك على غير حال المجتمع العلماني المادي الذي يبدو أنه قد فقد الدليل لمعرفة معنى الحرية الإنسانية ومغزى ضوابط النظام الاجتماعي الإنساني. وهذا الجهل والتخبط في هذا الأمر الأساسي يؤدي بالضرورة إلى الفوضى في العلاقات الإنسانية ويؤدي إلى انهيار النظام الاجتماعي الإنساني برمته. فكلّ نظام في الوجود له حدود وقواعد، وليس النظام الاجتماعي الإنساني في ذلك بدعاً، ولذلك يجب مراعاة أسس النظام الإنساني وقواعده وحدوده والوقوف عندها. وعدم القدرة على معرفة قواعد الاجتماع الإنساني وحدود أدائه يعني أيلولة ذلك النظام حتماً إلى التدهور والانهيار.

أما الجرائم المتعلقة بالأموال والدماء فإننا نجد أن العقوبة فيها على العكس من عقوبة جرائم الغرائز والنـزوات، مقصودةُ للفعل في ذاته وليس للإشهار ولا تفزع العقوبة في مجال الأموال والدماء نفوس عامة الناس الأسوياء، فالإنسان السوي من عامة الناس لا يضمر في نفسه قصد قتل الأبرياء أو سرقة أموالهم وممتلكاتهم، ولكن الإنسان السوي من عامة الناس لابد أن يخطر بباله إمكان تعرضه خلال حياته للعدوان على حياته أو ماله،

ولذلك فإن هذا الإنسان يجد في فعالية عقوبة العدوان على الأموال والدماء وتوجهها إلى واقعة الفعل في ذاته حمايةً له وحفظاً لأمنه.

وإذا كان المقصود من عقوبة العدوان على النفوس والأموال توفير الحماية للأبرياء، فإن هذا لا يعني أيضاً قصد العقاب لذاته. فالعقاب ليس غاية في حد ذاته في كل الأحوال، ولكن القصد هو تحقيق الأمن، وما يتحقق به الأمن في حده الأدنى هو الحد المطلوب من العقوبة. ولذلك فإن الشريعة أعطت أولياء الدماء الحق في العفو وشجعت عليه، لأن العفو إنما يصدر عن القدرة والإحساس بالأمن.

وليس صحيحاً أن طلب الحد الأدنى من العقوبات الفعالة تفريطٌ في تحكيم الشريعة والالتزام ا، وأنه قد يؤدي أيضاً على التفريط في عبادات الذكر، فالفروض من عبادات الذكر إنما تمثل الحد الأدنى من واجبات التواصل مع الله تعالى. ويحض الإسلام الإنسان على طلب المزيد منها طواعية حسب حاله وحاجة قلبه. فلا تعارض بين طلب الحد الأدنى في العقوبات مع فرض الحد الأدنى من عبادات الذكر، بل هما حالتان تمثلان وجهين لمفهوم واحد وغاية واحدة.

إذا أدركنا طبيعة نظام العقوبات على الوجه الذي سلف، وتكامل فهمنا للطبائع مع فهم هداية الوحي، فإن نظام العقوبات الإسلامي يصبح كما أسلفنا مصدراً للإحساس بالأمن والطمأنينة على عكس ما يسببه العرض الناقص لهذا النظام، ذلك العرض الذي يروج لصورته المرعبة والمشوهة بعض المخلصين عن جهل، وبعض أصحاب الأغراض عن حقد، مما يؤدي إلى إشاعة الخوف والرهبة وانعدام الإحساس بالأمن بشكل واع أو غير واع في نفوس عامة الناس، فيقضي على مشاعر الكرامة والمبادرة والإبداع الخير في نفوسهم.

هذه الخواطر كما يرى القارئ الكريم وهذا الفهم لنظام العقوبات الإسلامي لم يكونا وليدي تأمل نظري مجرد في النصوص، ولكنهما جاءا نتيجة تمعن في الطبائع الاجتماعية والنفسية من خلال الاستجابة لحاجات اجتماعية ونفسية بعينها، فأدى ذلك التمعن إلى فهم يبدو أوفى وأشمل لنصوص الشريعة وأهدافها ودلالا ا في قضية نظام العقوبات الإسلامي ودلالاته النفسية والاجتماعية في إشاعة الأمن والطمأنينة بني الناس.

وبغض النظر عن مدى صحة النتائج التي وصل إليها هذا التمعن والنظر والتحليل، فإن المهم أن هذا التمعن مثل تجربة حية في نفس الكاتب جسدت ما يمكن أن يحقق التكامل بين

هداية الوحي الإسلامي وإدراك الطبائع في الكائنات ومعرفة الواقع وظروفه ومتطلّباته. وعلى أي حال فإن أهم نتيجة لهذا النظر والتأمل أنه مع التزامه قواعد الشريعة قدم منهجاً في عرض مفهوم العقوبة في الإسلام من شأنه تأليف قلوب الناس، ودفع مشاعر الخوف والإرهاب عنهم، تلك المشاعر التي إذا سيطرت على النفوس شلتها وقضت على مكامن القوة والفعل فيها.

إنّ الأمل أن يفضي مثل هذا المنهج الشمولي المتكامل –بين هداية الوحي وضوابط العقل وداعي الطبائع ومستلزمات الوقائع- الذي تسعى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للأخذ به، إلى تكوين عقليات إبداعية منهجية لدى الدارسين من الشباب المسلم، تتميز بالتكامل والمعرفة والشمولية والانضباط، فيكون بذلك مصدراً فعالاً لتجديد طاقات الأمة واستعادة مكانتها والمشاركة الإيجابية الرائدة اللائقة ا في مسيرة الحضارة الإنسانية وهدايتها من متاهات دروب العلمانية المادية.[1]

[1] قد يكون من المستحسن استكمالاً للفائدة أن نستكمل عرض الدراسة التي تمت بشأن تحسين سكن الطلبة الجـامعيين لتحقيق الخصوصية للطالب في السكن وكذلك إشباع حاجته في الألفة الجماعية والحصانة الأخلاقية. فإن ما سبق مـن تحليل وضح لنا أن العدد الأنسب لسكن الطلاب الذي يوفر البيئة السليمة في التفاعل الاجتماعي المتكامل ويعـين علـى الحصانة الأخلاقية هو أربعة. وعلينا أن نعرف هنا كيف يمكن أن نوفر لكل طالب خصوصيته، وهو في صحبة ثلاثة زملاء آخرين، وذلك سعياً لإزالة أسباب النـزاع والخلاف الذي ينجم عن السكن المشاع المشترك لجماعات الطلاب.

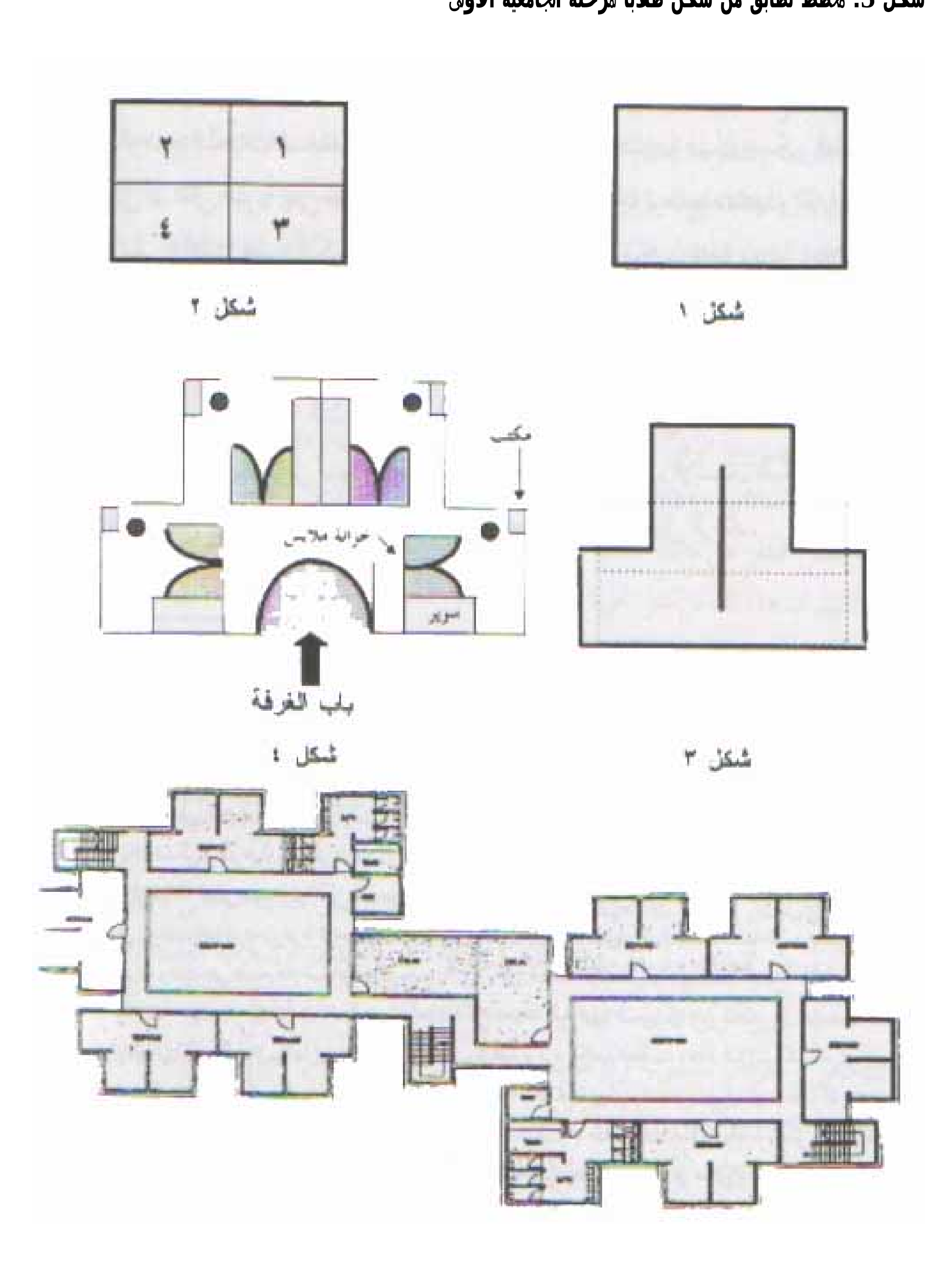
لقد أمكن التغلب على هذه المشكلة وتحقيق الفردية والجماعية داخل الغرفة الواحدة في آن واحد، وذلك بتحوير طفيـف في تنظيم الغرفة بحيث لا ينازعه فيها أو في استعمالها في أي وقت من ليل أو ار أحد، ولكن لـيس لأي مسـاحة مـن المساحات الأربع باب يغلق في وجه زملاء السكن في الغرفة مما ييسر أمر تفاعلهم وتنمية روابـط الصـداقة والإخـاء والتضامن والتعاون بينهم، كما يقلل من أسباب النـزاع والاحتكاك السلبي بينهم، وقد أمكن ذلك دو إحداث أي زيادة في حجم الغرفة المقرر. وحتى يتم ذلك فعلينا أن نتخيل الغرفة الواحدة المستطيلة وقد قسمت أربعة أقسام متساوية، حيث نصبت مساحتان من المساحات الأربع طولاً، وذلك حتى تفسح أمام المساحتين الآخريين سبيلاً لأن يكون لهما أيضاً نوافذ تطل ا على الفضاء الفسيح.

وبذلك يجد من يدخل إلى الغرفة أمامه أربع مساحات، كل مساحة يقع فهيا السرير في ظلّ قـاطع، إلى جانبـه خزانـة ملابس الطالب التي تكون في ذا ا أيضاً قاطعاً، وإلى جانب النافذة يوضع مكتب الطالب. وهذا الترتيب كما نرى مـن الرسم (شكل 4) يجعل لكل طالب وحدة يتحكم في مساحتها واستخدامها في أي وقت من ليل أو ار دون أن يـزعج أي واحد من زملائه. وإذا كنا قد حققنا الخصوصية بإقامة الوحدات المستقلة فقد حققنا الجماعية بأنه لم يجعل للوحدات أبواب تعزل الطلاب عن بعضهم وتضعف زمالتهم وتعاو م وتضامنهم بوصفهم شركاء في سكن واحد.

لقد أمكن ذا التعديل الطفيف في تصميم الغرفة أن نحقق لكل طالب استقلاليته وخصوصيته في الوقت نفسه، مع كامل تحكمه في موضع سكنه، دون أن يحرم من صحبة زملائه ولاستئناس م.

ولعل رسم هذه الغرفة (شكل 4) يوضح لنا صورة تكوينها والمزايا النفسية والاجتماعية المترتبة عليها والـتي قصـد إلى تحقيقها بواسطتها.

شكل 5: مخطط لطابق من سكن طلابا لمرحلة الجامعية الأولى



درس في المنهجية

توضح التأملات السابقة كيف أن الدراسة النفسية الاجتماعية بشأن سكن الطلاب أمكن أن تلقي ضوءاً على قضية مهمة من قضايا الشريعة وان توضح دلالتها والغاية منها، فلا تبقى وكأ ا قضية تحكمية اعتباطية، فأصبحت بذلك قواعد ذات معنى ودلالة في طبائع النفوس البشرية وأسس التنظيم الاجتماعي.

إن الأهمية الكبرى لهذه التجربة عند الكاتب تكمن في أ ا تمثل تجربة حية عملية في فوائد المنهجية الإسلامية الشمولية وفعاليتها، تلك المنهجية التي توحد مصادر المعرفة الإسلامية وتحقق التكامل بينها والفائدة المرجوة منها في طلب الإنسان للمعرفة الحقّة وبناء ا تمع السليم، وعلى الله قصد السبيل وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

النص القرآني من الجملة إلى العالم

المؤلف: الدكتور وليد منير
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب القاهرة)، 1418هـ/1997م.

خالد حسني أبو عمشة*

تقديم عام

لم يحظ كتاب في العالم أجمع بما حظي به القرآن الكريم من اهتمام ودراسة، فقد ملأ على القدماء والمحدثين مشاعرهم، واستأثر بعنايتهم، وأخذ بلباب قلوبهم، وشغاف أفئدتهم، فما زالت الدراسات القرآنية تتوالى منذ أن رتل جبريل عليه السلام القرآن على سيدنا محمد ﷺ إلى وقتنا هذا.

ومن هذا المنطلق كانت هذه الإطلالة لتحلق في سماء كتاب جديد صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن سلسلته "المنهجية الإسلامية" بعنوان: النص القرآني من الجملة إلى العالم، ومؤلفه هو الأستاذ الدكتور وليد منير، أستاذ النقد الأدبي والألسنيات بكلية التربية النوعية، جامعة حلوان بمصر.

ويقع الكتاب في 193 صفحة من القطع المتوسط، علماً أنّ الكتاب قد احتوى على تقديم للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، وثلاثة عشر فصلاً، فضلاً عن الخاتمة وثبت المراجع والمصادر.

* ماجستير في علم اللغة التطبيقي، مسؤول العلاقات العامة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن.

منهج الكتاب وهدفه

يمثل هذا الكتاب محاولة للفهم والتحليل والتأويل في الوقت ذاته، ولا تخلو هذه التجربة البحثية من صعوبة كون النص القرآني قد أعاد صياغة العقل ووجدانه، فضلاً عن امتلاكه رؤية شديدة الثراء للوجود، وتصويراً متميزاً لكينونة الإنسان في الزمن، ومعرفة عميقة بالكون والحياة، ومع كل ذلك تظل هذه المحاولة، ضرورية وملحة على حد تعبير المؤلف.

وقد أشار المؤلف أن محاولته هذه تطمح إلى مقاربة النص القرآني مقاربةً جديدة بأدوات حديثة دون أن تسقط من حسبا ا أصالة العلاقة بين النسبي والمتعالي، بل تتوق توقها الخاص إلى إضاءة هذه العلاقة وإشباعها.

لذلك يمكن القول إن هذا الكتاب يشتمل على مقاربة ذات أبعاد متعددة تتنوع فيها أدوات التحليل وزوايا النظر المنهجي، كي تحقق نوعاً من الاستقصاء والشمول، عن طريق التكامل المستمر بين اللغة والعلم والفلسفة، والحوار بينها بوصفها منظورات معرفية، وعبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبي، والاكتناه العلمي، والتأويل الفلسفي؛ بوصفها طرائق لفهم والشرح والتفسير.

إن الكتاب يقدم –وليس من المبالغة القول- رؤية جديدة يعتمد فهيا آليات جديدة ينتظمها منهج فكري واحد شديد التماسك، وبالغ الثراء.

محتويات الكتاب وأفكاره

ناقش الدكتور منير في الفصل الأول من كتابه النص بوصفه خطاباً مع عناية خاصة بالتطبيقات القرآنية، فقد ذكر أن الخطاب عبارة عن جملة من النطوقات أو التشكيلات الأدائية التي تنتظم في سلسلة معينة لتنتج على نحو تاريخي دلالة ما وتحقق أثراً متعيناً. وحتى تكون الرسالة المعرفية واضحة فلا بد من تحقيق شروط الخطاب الناجح المتمثلة في الواقع، والسياق، وحالة المخاطب. وتتبين ضرورة وجود التحولات الخطابية في النص القرآن ي من حيث إن المحور التشريعي في النص القرآن يرتكز ارتكازاً مؤكداً على تحولات الخطاب، وفي ضوء هذا الإطار فقط يمكننا فهم ظاهرتين مهمتين فهماً صحيحاً، وهما: ظاهرة التنجيم (أي نـزول القرآن مفرقاً)، وظاهرة الناسخ والمنسوخ. ولعل النتيجة الواضحة من هذا العرض المعرفي وفق التصور القرآني تظهر لنا الخطاب القرآني مخططاً قصدياً، وذلك لاحتواء الآنية التاريخية في كليته الشاملة، وربما كانت الألوهية والربوبية

تنسبان حضورهما من حرية التشكيل التاريخي للخطاب من خلال استراتيجية الاتصال والانفصال اللتين يتمتع بهما الخطاب القرآني.

والخطاب القرآني في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات، فهو ينحاز لعدد من العادات الراسخة، ويندد بطائفة أخرى؛ لأن غاية الخطاب القرآني في تفاعله مع الواقع وفي تعامله مع اللحظة التاريخية تكمن في تحقيق نموذج العدالة بشقيه الاجتماعي ولأخلاقي، وقد كان لثنائية المقال والمقام أثرها في تحقيق مناط الخطاب القرآني وتحديد معالمه.

ومن اللفتات الجميلة في هذا الفصل تعريج الباحث على دلالات الخطاب اللغوية في القرآن الكريم التي جاءت على ثلاث معان: التوجه بالحديث، والتفصيل للكلام والمعاني، والجدال والحِجاج.

وبعد هذه الوقفات الرائعة حول الخطاب القرآني وصوره، انتقل بنا مؤلف الكتاب إلى روضة أخرى من رياض كتابه التي تدور حول النص والفروق بينه وبين الخطاب، فالنص كما يذكر هو النتوء الطبوغرافي للخطاب، أي أن النص هو الخطاب المثبت، بطريقة رياضية يذكر أن النص = الخطاب +المحذوف منه، أو أن الخطاب = النص + المحذوف من الخطاب. أهم ما في هذا الموضوع مشهد التقاطعات أو كما يسميها بلغة الرياضيات مرة أخرى نقطة الإحداثيات.

إن وظيفة الخطاب/ النص لا بد أن تقوم بواحد من ثلاثة أدوار: 1- الإشارة إلى حقيقة على هيئة مثال، 2- إضاءة انفتاح الجزء على الكل والنسبي على المطلق، 3- والكشف عن إثر الواقع، 4- التاريخ في تشكيل نسبة الوضع الإنساني.

وأهم نتيجة يمكن الخلوص إليها من هذه المقاربة الرائدة تأسيس الخطاب الإسلامي للعلاقة النفسية الاجتماعية بين المرء والواقع.

وجاء في الفصل الثاني الموسوم بـ **النص والاختلاف** والدلالة أن التعارض أو الاختلاف في ثنائية مثل الناسخ والمنسوخ تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة محتملة، وهذه الدلالات المحتملة كلها غير متماثلة، وغير متضادة في الوقت ذاته، وقد بين الدكتور منير بالأمثلة أن ثراء النص نابع من هذا التعدد، وأن سعته الاحتمالية هي مظهر ذلك الثراء.

كما أشار إلى أن النص يؤدي هذه الوظيفة من خلال ضروب أسلوبية ثلاثة هي: الاقتصاد، والإسهاب، والمخالفة السياقية.

فالاقتصاد الأسلوبي كما بينه صاحب النص القرآني هو نوع من تكثيف الكلام واختزاله دون إخلال، وهو بلاغة مفعمة بالإيحاء والظلال. وقد ساق الدكتور منير ألواناً من الاقتصاد الأسلوبي من القرآن الكريم متضمنة أنواعاً شتى من الأساليب، فقد تناول أمثلة من الحروف المفردة والمركبة في بدايات السور، وتناول موضوع الحذف، بوصفهما وسيلة من وسائل الربط في السياق؛ الأمر الذي سهل عملية إدراك العلاقة الدقيقة التي تربط بين عناصر الغياب وعناصر الحضور في النصوص القرآنية. كما تطرق المؤلف إلى موضوع الاشتراك اللفظي الذي عالجه بطريقة نصية متميزة، فضلاً عن معالجته غموض مرجع الضمير.

أما الإسهاب بمعنى الإطالة أو الكثرة فقد بين الدكتور منير أن بلاغة الإسهاب وفق منهجه الجديد تعمل على شحذ العناصر التشكيلية والدلالية في عملة التوصيل، فبلاغة الإسهاب تضع النص أحياناً في موضع القارئ كما لو كان النص قارئاً لذاته. ومن ثم فهو يقوم دوماً بـ"تعديل التوقع" و"تحويل نمط الذاكرة". وقد بين الدكتور في طريقة التعرف على دلالة الاختلاف في الواقعة الواحدة وذلك من خلال مات ناوله كقصة موسى وفرعون ومواضع متعددة من القرآن الكريم، وقد خلص أخيراً إلى أن وظائف التكرار منها ما يتصل بالإيقاع، ومنها ما يتصل بالوصف، ومنها ما يتصل بالتأكيد.

أما المخالفة السياقية فقد عرفها الدكتور منير بأ ا "انحراف اللغة داخل النص عن أصل وضعها"، فقد بين المؤلف أصول هذا السياق الأسلوبي في القرآن الكريم من خلال مخالفة سياق العدد في بعض الآيات القرآنية، والالتفات في الضمائر، والإبدال بين حروف الصفات.

ولمّا كان موضوع التخلّص من أساسيات علم النص، فقد عقد المؤلف الفصل الثالث له، حيث أشار بأن التخلّص هو القانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد، مشيراً بذلك إلى تقصير التعريفات السابقة لموضوع التخلص ومحدوديتها، وقد أشار إلى اللمسات اللطيفة التي تطرق إليها باحثو علوم القرآن في هذا الموضوع من خلال علم المناسبة القرآني.

ثم حاول الباحث بعد ذلك أن يرسم ملامح عامة لنظرية التخلص القرآني فنجده قد للتخلّص التعريف الجامع المانع الآتي: "فن الانتقال من غرض إلى آخر"، ثم أشار أنه لا بد لنا من أن نلم بأبعاد النظام السياقي الذي يشتمل عليه. ولكي نفهم السياق بوصفه امتداداً

خطياً ناظِماً للكلام ومنتظماً به؛ لا بد لنا من التعرف إلى مستويات الربط السياقي وهي على النحو الآتي:

1- العطف، 2- التجاوز البسيط، 3- المجاوزة.

وجدير بالذكر القول بأن للربط صورتين: الأولى واضحة، والثانية ضمنية، وجلّ الآيات القرآنية تندرج ضمن هاتين الصورتين. وقد بين الدكتور منير أن بنية التخلّص تزخر بتنوعات وتلوينات شتى، وهي بنية ثرية الأبعاد، ومتعددة الوجوه والتبديات، توظف داخلها حزمة كثيفة من الوسائل البلاغية الدالة، فخط المخالفة السياقي بحسب ثلاثية الدكتور منير قد تعمل فيها المجاوزة بدرجة عالية على تعميق الفجوة السياقية، وثمة درجة وسطى يعمل فهيا التجاوز البسيط على المعادلة بين فقدان الصلة والعثور عليها، وثمة درجة دنيا يتوق فيها عطف وجدان السياق ذات الانتماءات القريبة علىبعضه البعض إلى تضييق الفجوة أو المسافة تضييقاً كبيراً. وقد تتداخل هذه الدرجات كلها في مساحة سردية محدودة لا تتجاوز أربع آيات أو خمساً أحياناً وربما عبر مساحة السورة بكاملها أحياناً أخرى.

والتخلّص باختصار هو الصورة القديمة الجديدة للوجود في حركته وانتشاره وتحولاته، فكل شيء يختلف أو يكسر اتساقه الأصلي دون أن يفقد الصلة بين حلقاته.

وقد عالج الدكتور منير في الفصل الرابع من كتابه بعض القضايا الجدلية المتعلقة بـ "العالم والإنسان، وذلك وفق النص القرآني". وقبل ذلك تصوره للعالم والإنسان، فقد أشار الدكتور منير إلى تصور جهود الفلاسفة في إدراك ماهية العالم والعوالم من حوله، فيما كان النص القرآني قد أعطى ما يحصل في كون الله الشاسع من موجودات تصوره الواضح والجلي؛ لذلك فليس عبثاً أن نجد لفظ "العالم" لا يرد في أي سياق من سياقاته، إنما نجد لفظاً آخر هو "العالمين" بالجمع.

ولما كان الإنسان جملة في نص العالم بل أهم جملة فيها –كما يرى مؤلف الكتاب- فقد تناول جدليته بالنقاش والنقد والتحليل وفق النص القرآني، وقد أشار المؤلف إلى أنه يمكن لنا أن نتصور العالم دون إنسان، فيما لا نستطيع أن نتصور الإنسان دون العالم، فالإنسان هو "الجملة المفتاح" في النص الذي ندعوه العالم.

فالله تعالى حين انشأ المادة وخلق الحياة اختار للإنسان أن يجاهد جهاداً متواصلاً من اجل الإياب، ولما كان العقل يثير أسئلته دوماً، ويعرض شكوه لأنه مقيد بالمفارقة فإن نقد

النص القرآني للإنسان حمل على هذا الوجه، وكأن النص القرآن يسأل: لم كل هذا اليقين باللامتيقن منه؟

فقد عد النص القرآني إحجام الإنسان من الاستجابة لكلية وجوده والتصاقه بوجوده الجزئي نوعاً من الخصومة وضرباً من ضروب الخسران حين نقرأ: ﴿خلَق الْإِنسانَ مِن نطْفَةٍ فَإِذَا هو خصِيم مبِين﴾ (النحل:4).

واستكمالاً لرسم ملامح نظرية النص القرآني فقد تطرق الدكتور منير إلى ظاهرة شاع استعمالها في القرآن الكريم، وهي مفتتحات النص وتجارب مواقع دلالاتها، حين بين بأمثلة تطبيقية قرآنية أهمية مفتتحات الكلام بوصفها انحرافاً عن صمت أو فراغ، حيث بين أن هذه البدايات تعد تأسيساً لمتوالية من المعاني التي تعلن في اكتمالها الأخير ولادة نظام ما، خاصة حين تناول مفتتح التجلي بعد الخفاء، حيث أطلق ابن قيم الجوزية على السور القرآنية المفتتحة بالحروف المفردة والمركبة نصياً بـ"الابتداء الخفي"، وسمى ما عدا ذلك "الابتداء الجلي". وهكذا فمن المواضيع المعالجة دلالياً في القرآن الكريم أساليب النداء والقسم بوصفها مفتتحات نصية.

ومن الأشياء الواردة في القرآن الكريم بصورة لافتة للنظر مسألة المجاز، الأمر الذي دفع باحثنا إلى الغوص في مضامينه ومعانيه في النصوص القرآنية، فهو ينطوي على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في إحيائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها.

وقد بين الدكتور منير أن الإبدال والتوحيد والتكافؤ والنيابة في عمل الاستعارة، والتشبيه البليغ، والتشبيه، والمجاز المرسل، آليات تجعل من المجاز نموذجاً لتفكيك الواقع المألوف للوعي وإعادة تركيبه من جديد وفقاً لمنطق آخر، وهذا المنطق هو منطق الرؤية التي تنجز عبر حيوية تنويعاتها، هدفين أصليين: هما خلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئياً في وقائع الأشياء والوجود، وقد يحقق المجاز بوصفه رؤيا هدفاً ثالثاً هو التنبؤ بالآتي أو المصير.

واستكمالاً لرسم ملامح خطة دراسة النص القرآني، فقد عالج الدكتور منير العديد من الصور والآيات القرآنية التي جاءت لتعبر عن اللامكان أو اللامتعين في الواقع الملموس، والذي أطلق عليه في دراسته النصية "صورة اليوتوبيا". فقد عالج باحثنا صورة اليوتوبيا هذه من خلال الواقع والفعل، أما فيما يتعلق بالواقع فقد بين أن صورة اليوتوبيا هي

"معراج هذا الواقع مما يعني تخطيه مجال ضرورته إلى مجال إمكانه حيث يحدث أن تقع الرؤيا –كما في رحلة المعراج- موقع الحقيقة من جهة، وترتبط بالداخلي والخارجي قدر ارتباطا بالخارج والمتعدد من جهة أخرى. والواقع –كما يبينه الباحث- هو الحاصل والحادث الذي يتألف من انتظام الوقائع التي ينطوي عليها في علاقات وأنماط تاريخية، وإن الاستثناء والقصدية هما محور خلق اليوتوبيا من المنظور القرآني، مما يعمل على الكشف عن جوهر الطبيعة الإنسانية المتشكلة بما هي توجيه للتاريخ، وهي مكان لمعجزة الكلمة الأصلية التي يتحد فيها العقل والخيال، لاستعادة التضام الآسر بين أجزاء الصورة الواحدة.

وفي معالجة باحثنا لفعل اليوتوبيا فقد أفصح عن أن اليأس من الواقع لن يجدينا شيئاً ما لم يكن قرين الأمل في اليوتوبيا التي تعني معراج ذلك الواقع إلى أفق اتصاله بالله.

فاليوتوبيا إذاً هي انفراج الحقيقة عن وجوهها مجتمعة في نظام ينطوي على حيوية تفاعلاته المستمرة (الضرورة، والحرية، والتنوع، والوحدة، والتفرد، والصياغة الكلية)، إ ا بذل الطاقة وفق إيقاع مستمر تنطوي على قصدية الأمل ﴿يا أَيها الذِين آمنوا اتقُوا الله وابتغوا إِلَيهِ الْوسِيلَةَ وجاهِدوا فِي سبِيلِهِ﴾ (المائدة: 35).

أما فيما يخص موضوع التناص فقد عرفه صاحب النص القرآني بأنه "مظهر التشابه الذي يحتفظ بالاختلاف رحماً لتعديل المعنى وزيادته"، وقد ذكر باحثنا أن التناص في الأفكار والرؤى بين النص القرآني وغيره من النصوص يعكس شيئين اثنين:

أولهما: وقوع بعض التأملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقة التي يصورها الله سبحانه وتعالى ويدل عليها في كلامه.

ثانيهما: توارد القيم الأساسية نفسها وتواترها في النصوص الدينية المنـزلة بلغات مختلفة.

ولما كانت فكرة التناص تقوم على الأفكار المحورية وظاهرة التوازي بين النصوص الدينية المختلفة فقد أشار الكاتب إلى المغزى الأساس الذي اكتنف هذه النصوص، مبيناً بعد ذلك ميزة النص القرآني وقراءته. فقد ذكر أن التفاعل المزدوج بين النص القرآني من ناحية والنصين الإنجيلي والتوراتي من ناحية ثانية ثم بين النص القرآني مرة أخرى وبين سائر النصوص الإنسانية الرفيعة؛ إنما يكشف عن البنية العميقة الواحدة للفطرة الإنسانية المعبرة عن الحقائق الكبرى والمصورة لها.

ولعل الحديث النبوي المشهور "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" دليل على صدق النتيجة التي توصل إليها الباحث.

أما عن الأمثلة التطبيقية التي ساقها المؤلف لبيان الأفكار المحورية وظاهرة توازيها التي احتو ا سائر النصوص الدينية فإننا نوجزها فيما يأتي:

1- أن أفراد الجنس البشري يشتركون في مجموعة أفكار محورية تجعل استجابتهم للوجود متماثلة بصورة نسبية، فثمة وحدة نفسية للشعوب.

2- المادة البدئية الواحدة للحياة على اختلاف أنواع الأحياء هي الماء.

3- التأصيل الإلهي في الذات الإنسانية وانطواء هذه الذات على نفخة من روح المطلق.

4- "الحياة وراء الحياة" أو "امتداد حياة الإنسان فيما بعد الموت وانفتاحها على المثوبة أو العقاب".

5- عجز الشر عن الاستمرار.

ولعل أبرز الملامح التي ميزت النص القرآني في معالجته لهذه القضايا من النصوص الأخرى هو تعديل النص القرآني لبعض دلالات تلك الأفكار، وعزفه على وتر القديم نفسه بلحن أكثر انضباطاً، وتمام التناص في البنية العميقة أكثر مما يتم في الصورة اللفظية للتعبير، ولعل ذلك يمثل السبب وراء تكرار مناط التناص على أكثر من وجه في ثنايا النصوص الجزئية (السور) التي تشكل في مجموعها النص الكلي الجامع.

وضمن إطار الدكتور منير عن النص في الحياة ومفهوم الاستخلاف ووظيفة الاختلاف، أشار إلى أن حياة النص أي نص تنبثق أساساً من فاعلية ذلك النص في الحياة، كما أ ا تنمو وتستمر انطلاقاً من قدرة النص على الإسهام في نمو الحياة واستمرارها. وفي حديثه عن النص القرآني وتفرده فقد أشار إلى أن أهم ملمح تفرد به هو صنع الحياة ودفعها إلى الأمام، وذلك استناداً لمتكأين مهمين هما: مفهومه للاستخلاف، وتصوره للاختلاف.

أما الاستخلاف فإن خلاصة القول فيها أنه يعمل على رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه "الحكم العدل" ودفعه إلى تمثله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكمية، وحكمه الفعل براءته من الهوى. ومن الجدير ذكره أن مفهوم الاستخلاف يتجلى في

مستويين: مستوى الخصوص/ الفرد، ومستوى العموم/ الجماعة. ثم أفاض باحثنا بعد ذلك ببيان سياسة الاستخلاف التي بناها على دعائم ست، هي:

الحكم: الذي يتأسس على قاعدة الاستجابة لله.

الثروة: التي ليست في المنظور القرآني سوى وظيفة اجتماعية.

المرأة: التي هي مرآة للحياة بأسرها.

الفن: الذي لابد أن الله هو الفنان والمبدع الأعظم.

العلم: المشتمل على العوالم المختلفة: الإنسان، والطبيعة، وما وراء الواقع... إلخ.

اللذة: التي تعني دفع حبور الحواس إلى مشاركة الوجود معناه، والوصول بغبطة الجوارح إلى عمق تيار الكينونة الإيجابي.

أما فيما يتعلق بوظيفة الاختلاف خاصة بين عصبي الحياة ومركزيها لحساسين ثنائية الرجل والمرأة، فإن النص القرآني بين أنه قد تنطوي المفارقة بينهما على التكافؤ، ولكنها لا تنطوي على التماثل.

وحول موضوع فاعلية التغيير للنص في الحاضر، تناول الباحث عدداً من القضايا محاولاً إثبات وجهة نظره في طريقة التغيير من خلال النص، وعلى الرغم من كون الدراسة تتناول المحور اللغوي إلاّ أنه نفذ إليه من خلال معالجات عدة حول مفاهيم: الحاضر، والثبات والتغير، والمعرفة، والتقدم، وتحديات الحياة المعاصرة وغيرها. ولعل أهم المحاور التي يجدر بنا الإشارة إليها من خلال مناقشاته وآرائه هي أن:

- النص مرجعية قائمة يختلف أسلوب العلم ا والتوجه إلى الواقع من خلالها بحسب اللحظة التاريخية، والمكان، وطبيعة الـتمع وظروفه وسمات تحولاته.

- الله تعالى هو الوجود المطلق الذي يصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن.

ومن خلال حديث باحثنا عن فاعلية التغيير الكبرى فإنه يمكن إيجاز عواملها في النقاط الآتية:

1- استحضار المحذوف الغائب في حركة الواقع.

2- توظيف الإمكانات الروحية للقيم، وذلك من أجل:

أ- تحريك بحيرة الحاضر الراكدة.

ب- دفع الحقائق الواقعية إلى التكيف مع الغاية والمعنى.

وحتى يكتسب النص قوة التغير وفاعليته فلا بد أن يكون ذا ديناميكية حيوية كبرى تتضمن أكبر عدد ممكن من تنويعات التمثيل في مدارا ا المتعددة، العقل، والوجدان، والخيال، التي تعمل جميعاً على تأصيل المعنى الجوهري من خلال أشكال مختلفة تعمل على خلق فضاءات وأبعاد جيدة للمعنى الأصلي. وعندئذ يمكننا القول: إن النص يعيش في شعور العالم، وزمنه ومصيره، وهو الذي يوجه أشواقه وأحلامه ولواعجه، ويعزف إيقاع رؤاه وإرهاصات جوارحه، فالنص يبث تجلياته في الحرف والصوت والصورة والمكان والمادة والروح.

ويبقى السؤال: كيف يكون هذا النص نبعاً للتمثلات؟ من خلال النقاشات المطولة والتطبيقات المتنوعة في هذا ا ال جعلت الباحث يخلص إلى عدد من الأسس التي رأى أ ا تمثل الجمالية الإسلامية للنموذج الإيقاعي المنشود، وهي:

1- الانعكاس الذاتي، 2- الفراغية، 3- اللامركزية، 4- الانتشار أو التشعب، 5- التراكيب.

إن هذه العوامل الخمسة تعمل على تطوير حركة النص داخل نفسه ومع العوالم خارجه؛ كما تعمل على حل أي تعارض إلى معنى كلي شامل واحد وفريد، فالنص كما بين الباحث يمنح العالم تغيير وجوده، بينما يمنحه العالم زمنية أفعاله، وكما يمنح النص العالم الغاية، فإن العالم يمنح النص التأثير، والنص فضلاً عن ذلك يقدم للتاريخ فرصته الكبرى في أن يتحرر من ذاته اللحظية، أما العالم فهو يحقق للنص ديناميته الفعالة.

ويحاول الدكتور منير في الفصل قبل الأخير أن يربط بين التجربة الذاتية والنص من حيث إن للتجربة الذاتية دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية، وقد أوضح المؤلف التجربة الذاتية في نفاذها إلى حكمة القانون الداخلي للأشياء تعتمد على أمرين اثنين هما:

1- عمق الوعي الذي يؤهله للوصول إلى جوهر الواقعية.

2- دربة الربط بين الأشياء التي تتيح له المقارنة بين الوقائع.

ولعله من المفيد أن نحاول إيجاد مبررات للمؤلف لعقد هذا الفصل من حيث، ما علاقة التجربة الذاتية في النص بشكل عام والقرآني على وجه الخصوص، أقول من خلال فهمي لحديث مؤلفنا يتبين أن قيمة التجربة الذاتية في فهم النص القرآني تكمن في أ ا:

1- تساعدنا على فهم قوتنا وضعفنا معاً.

2- تساعدنا في التعرف على النقص الموجود فينا وإمكانات مجاوزته.

3- تفَتحِنا على العالم والآخرين بقدر تفتحنا على داخلنا.

4- تضع الوجود كله أمانا بوصفه موضوعاً لاكتشاف الرغبة والطموح الشخصيين.

5- تعمل على مراودة الأفكار للمستتر وتدفع بالوعي حثيثاً لقراءة سره وفض شفرته الأصلية.

وبعد ذلك يصل الباحث إلى معالجة بعض المعالم البارزة من التجارب الذاتية وأوضاعها وظروفها في الخبرة الإنسانية، فقد تناول دلالات الحب والموت، والأمل، والإرادة في الخبرة الإنسانية مقترباً من الرؤية القرآنية أحياناً، ومتجهاً نحو التفسير المادي الاشتراكي لها أحياناً أخرى.

ويحاول الدكتور منير في الفصل الأخير اكتناه بويطيقا الغياب من خلال منعطفات التصوف في النص القرآني، على الرغم من منعطفاته المتعددة نحو النصوص الدنيوية الأخرى، فقد أشار إلى خصوصية الفكر الصوفي الذي عده أول من وضع في الفكر الإسلامي ثنائية الشريعة والحقيقة أو ما تسمى بالظاهر والباطن.

وأهم ما في هذا الفصل بعض الإضاءات حول مفهوم الحضور والغياب في الفكر الصوفي والقرآني والمادي.

تقويم عام لمنهج الكتاب وإطاره المعرفي

بعد عرض أفكار الكتاب ومحتوياته يمكن لنا تسجيل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: يمثل هذا الكتاب واحداً من الكتب المتميزة التي عالجت النص القرآني وفق رؤية معرفية جديدة بأدوات منهجية مستحدثة، فهو يستند إلى حركة الفهم والتحليل والتأويل التي تؤول في اية المطاف إلى نسيج معرفي؛ يحاول التكييف بين استردافات المنهج وخصوصية الثقافية من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء من جهة أخرى.

الملاحظة الثانية: يتمتع الكتاب بعنوان ظريف جميل قشيب، يتوهم قارئه بأنه سيكون إما نظرية عامة أو شبهها على أقل تقدير لدراسة النص القرآني، وإن كان عملياً حقق بعض ملامحها، إلا أ ا بقيت متناثرة تحتاج لجامع يلم شملها. ففصول الكتاب غير محكمة السبك والربط، فبسهولة ويسر يمكن لنا أن نضع فصلاً مكان آخر، أو نقدم فصلاً ونؤخر آخر، وإذا كان هذا الملحظ لا يحط من قيمة الكتاب فإنه كان من الأولى تسمية الكتاب

دراسات في الخطاب/ النص القرآني، خاصة أنه من أهدف الكتاب صوغ نظرية عامة متكاملة للنص القرآني.

الملاحظة الثالثة: أؤكد ما ذهب إليه الدكتور طه جابر العلواني في تصديره للكتاب من أن هذا الكتاب من الصعب أن يستفيد منه القارئ العادي الذي يرغب في قراءة كتب تتحدث عن فضائل القرآن المجيد، والثواب العميم الذي أعده الله تعالى للذين يقرؤونه، فهذا الكتاب لا يقدم لهذا القارئ كثيراً في هذا الصدد.

كذلك من الصعب على طلاب "علوم القرآن" الموروثة أو الباحثين في هذا الجانب من المعارف المتعلقة بكتاب الله تعالى أن يستفيدوا منه كثيراً! وإن كان فيه إلمام ببعض هذه العلوم. ولعل الذين يستطيعون الاستفادة من هذا الكتاب ثلاث طوائف من العلماء والمتخصصين:

الطائفة الأولى: علماء البلاغة واللغويات والألسنيات والمعنيون بفقه اللغة وفلسفتها.

الطائفة الثانية: علماء أصول الدين الذين لهم باع طويل وعناية خاصة بمباحث الألفاظ والمباحث التي اعتبرت مشتركة بين الكتاب والسنة والنبوية، وآثارها في الأحكام الشرعية، وكذلك علماء علوم القرآن في هذه الجوانب.

الطائفة الثالثة: علماء الفلسفة، فالكتاب على وجازته قد اشتمل على جملة كبيرة من القضايا المهمة التي لن يكون سهلاً فهمها أو معرفة أهمية ما وصل إليه المؤلف الفاضل فيها على غير هؤلاء. فالمؤلف يبدو على اطلاع واسع على أسرار البلاغة العربية، يوازيه اطلاع واسع على تطور العلوم اللغوية والألسنية، ما ولده هذا التطور من علوم "كلسيميوطيقا" التي تدرس أنظمة العلامات التي يبتدعها الإنسان ليدرك بها واقعه ونفسه.

الملاحظة الرابعة: أثبت الدكتور منير قدرة فائقة على التعامل مع المصطلحات ونحتها واشتقاقها، وقد وفق في كثير من الأحيان خاصة حين كان يرجع القارئ إلى معنى اللفظ الذي استحدثه أو نقله بلفظه الأجنبي إلى العربية، ولكنه في أحيان أخرى تجاوز ذلك، فترك القارئ يغوص ويجول في معان متعددة قد يؤول المعنى إليها، هذا إذا كان يتقن اللغات الأجنبية، فما بالك بالذي لا يتقنها، فانظر مثلاً إلى كلمات مثل: أركيولوجي، المحايثة، الإيروس، اللوجس، ديونيزوس؛ إنها لم تنل عناية الباحث ليقدم لنا على الأقل تعريفاً بسيطاً لها.

الملاحظة الخامسة: يلاحظ تميز الكتاب وفرادته من خلال إثارته للعديد من الموضوعات بطريقة منهجية جديدة، لم تنل حظها من الدرس والنظر والتحليل، من مثل "النص القرآني والعلم الإنسان" الذي قد يندرج تحت مفهوم "عالمية الخطاب القرآني" وما جاء في فصل "التناص" الأفكار المحورية وظاهرة التوازي، والنص في الحياة: مفهوم الاستخلاف ووظيفة الاختلاف، وغيره كثير.

الملاحظة السادسة: لعله كان من المفيد للباحث أن يسوق لنا بعض الأطروحات السابقة التي تناولت بالدرس والتحليل النص القرآني مبيناً وجهة نظرها تجاه النص القرآني من جهة، وموضحاً إسهاماته الشخصية في هذا الحقل المبتدع من جهة ثانية.

الملاحظة السابعة: ثمة قضايا تطرق إليها المؤلف، وهي ما تزال بحاجة إلى تأصيل وتعميق، أذكر منها على سبيل المثال القضايا الآتية: النص، الاختلاف، والدلالة، كما أن موضوع "التخلص الصوتي" يحتاج إلى دراسة أشمل في ظلال القرآن الكريم كله، وليس فقط من خلال الآيات القرآنية التي تناولها، وعلى العموم تبقى كثير من الموضوعات بحاجة إلى ما ذكرنا خاصة بعد أن مهد الدكتور منير إليها الطريق.

الملاحظة الثامنة: قصور بعض المعالجات عن الوصول إلى أهدافها. وأذكر منها على سبيل المثال: أن الباحث عندما تناول بوطيقيا الغياب، من خلال النص القرآني، غلب عليه الاستشهاد بالكتب السماوية الأخرى، والكتابات الفلسفية، أما القرآن الكريم فقد كادت آياته تغيب عن هذه المعالجة. كما أنه حين عالج دلالة الحب في الفصل الثاني عشر، عالجها دون الرجوع إلى النص القرآني، على الرغم من غزارة ما جاء عنها في القرآن. وفي دلالة الموت تظهر غلبة التفسير المادي، فهو يقول في معرض حديثه عن الزمن: "فالإنسان هو الحضور الذي انبثق في الزمن من لا شيء"، وإجمالاً يكاد القارئ يشعر بإقحام هذا الفصل والذي بعده في نص الكتاب. وكذلك وجود بعض الأخطاء الطباعية التي لا يكاد يخلو منها كتاب، ولكن أهم ما في الأمر هو الخلط بين الياء والألف المقصورة في أواخر الكلمات في كثير من المواضع.

الملاحظة التاسعة: مواضيع بحثية مقترحة

لما كان الكتاب قد شق طريقاً منهجياً جديداً، يجمع بين مجالات الدراسة القرآنية، والمعطيات اللسانية، والمفاهيم الفلسفية، فهذا إسهام متميز وخطوة جريئة وأصالة منهجية

فريدة، ستفتح المجال واسعاً لمزيد من الدراسات والبحوث، يمكن أن أقسمها ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: حول الخطاب والنص القرآنيين وإمكان قيام دراسات مسحية تقوم بدراسة أجزاء الكتاب العظيم دراسة كاملة، وأن تختص كل أطروحة علمية بدراسة جزء من القرآن الكريم أو سورة أو موضوع، وتقوم الدراسات وفق منهج الدكتور منير وذلك بمقاربة الجزء أو السورة مقاربة ذات أبعاد متعددة تبرز مواطن تقاطع النص وتخارجه وامتداداته انطلاقاً من هذه الرؤية التي تعتمد على اللغة والعلم والفلسفة. وبعد الانتهاء من هذا المسح المنهجي يقوم فريق أو شخص آخر بمحاولة استنباط "نظرية الخطاب القرآني" من خلال نتائج الدراسات المسحية السابقة واستنباطاتها.

المحور الثاني: يقوم هذا المحور على دراسة الخطاب النبوي وفق الأسس والمعايير السابقة، وبيان تجلياته وتقاطعاته ومميزاته وأبعاده، لتقوم دراسة أخرى بعد ذلك بمقارنة هذا الخطاب بالخطاب القرآني لبيان مدى تأثير الثاني في الأول.

المحور الثالث: إجراء الأمر ذاته على التراث الإسلامي، وفق أسس منهجية معينة، وأن تنتظم وفق إطار زمني أو معرفي، حسب الحاجة والوقت، لذات الأهداف السابقة.

وبعد فإن هذه الدراسات جميعاً تبقى محاولة للوصول إلى "نظرية الخطاب العالمي للنص القرآني" التي جمعت بين النص القرآني المراد تبليغه للناس، ومن بعده الخطاب النبوي، ومن ثَم خطاب التراث الإسلامي انتهاءً إلى الخطاب الإسلامي العالمي الحديث الذي نأمل أن يكون.

المخيال العربي الإسلامي*

المؤلف: مالك شبل
الناشر: باريس: دار المطابع الجامعية الفرنسية بباريس، 1993، (388 صفحة).

محمود الذوادي**

مؤلف هذا الكتاب باحث في علم الأنثروبولوجيا المتأثر بمنهج التحليل النفسي ورؤيته في فهم سلوك الإنسان وتفسيره فرداً وجماعةً. يتكون الكتاب من خمسة فصول، هي:

1. المخيال الاجتماعي والسياسي.
2. المخيال الديني.
3. مخيال العالم والخلق.
4. المخيال الجمالي (الفني).
5. مخيال الجنس والحب.

وكما نرى، فإن كلمة المخيال يأتي ذكرها في عناوين فصول الكتاب الخمسة. وفي ذلك إشارة إلى أن المؤلف يركز كل اهتمامه على دراسة مفهوم المخيال العربي الإسلامي

---

* صدر الكتاب باللغة الفرنسية بعنوان: L'Imaginatire Arabo-Musulman, by Malek Chebel Paris: Universitaires de France.

** دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا 1979م؛ أستاذ في قسم علم الاجتماع، جامعة تونس الأولى.

مظاهره وتجلياته. ومن الجدير بالملاحظة أن مصطلح المخيال (L'Imaginatire) لا نكاد نجد له استعمالاً في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأنجلوسكسونية، في حين استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية. وليس في هذا الأمر غرابة. إذ إن مفردة المخيال (L'Imaginatire) قد ولدت على أيدي عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان (Jacques Lacan) في منتصف هذا القرن، وقد استعملت الأنثروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي فعرفته على النحو الآتي: "المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات (Representations) الأسطورية للمجتمع".

لا يمدنا المؤلف في الصفحات الأولى من كتابه بتعريف جاهز وواضح لمفهوم المخيال العربية الإسلامي، وإنما نجده يتحدث عن مفهوم المخيال باعتباره رؤية جامعية يكتسبها شعب من الشعوب أثناء تفاعله مع محيطه القريب والبعيد، من جهة، ومن تفاعل العناصر المكونة لهذا المحيط مع بعضها البعض، من جهة أخرى. فالمخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدد طبيعة مسيرة ا تمعات وحضارا ا، كما يحدد ما يسمى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية (Basic Personality) مسار الفرد وسلوكه. ومن هذا المنطق فالمخيال العربي الإسلامي نتيجةٌ لتراكم تجارب عديدة عرفتها شعوب العالم العربي الإسلامي. ويعترف المؤلف بأن مجيء الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي قد حدد معالم المخيال العربي الإسلامي، حيث يقول: "يمكن لقول بصفة عامة إن المخيال العربي القديم –الذي أصبح مخيالاً عربياً إسلامياً منذ ظهور الإسلام- تطلب عدة قرون لإرساء أرضية قيم مشتركة ضرورية لكل شكل من أشكال التطور المستقبلي" (ص 21-22).

ويؤكد المؤلف للقارئ أن الغوص في عالم المخيال العربي الإسلامي ليس بالأمر الهين، فلا نعرف عن بنيته إلاّ بعض الأجزاء القليلة المتناثرة هنا وهناك (ص 25). ويرى الكاتب أن سبره لأغوار المخيال العربي الإسلامي هو محاولة متواضعة لفتح باب الاجتهاد في هذا الميدان الذي تتمحور حوله فصول الكتاب الخمسة (ص 26).

في ثلاث وسبعين صفحة (ص 27-99) يتعرض الفصل الأول (المخيال الاجتماعي والسياسي) من الكتاب لملامح اجتماعية وسياسية تندرج تحت تكوين المخيال العربي الإسلامي. فبالنسبة للجانب الاجتماعي لهذا المخيال يناقش الكاتب عدة موضوعات وقضايا أثرت في تشكيل المخيال العربي الإسلامي. يبدأ لمؤلف هذا الفصل بالحديث عن الوقت/الزمن. فيرى أن القرآن قد نادى بوجوب أن تكون السنة الإسلامية سنة قمرية

(ص 30)، ويستشهد الكاتب على ذلك بالنص القرآني نفسه: ﴿هو الذِي جعلَ الشمْس ضِياءً والْقَمر نوراً وقَدره منازِلَ لِتعْلَموا عدد السِنين والْحِساب ما خلَق الله ذَلِك إِلا بِالْحق يفَصلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يعْلَمونَ﴾ (يونس:5). ويضيف صاحب الكتاب أن القرآن يعطي في سورة التوبة رؤية إسلامية واضحة عن الوقت وكيفية حسابه (ص 31): ﴿إِن عِدةَ الشهورِ عِنْد اللهِ اثْنا عشر شهْراً فِي كِتابِ اللهِ يوْم خلَق السماواتِ والْأَرْض مِنْها أَرْبعةٌ حرم ذَلِك الدين الْقَيم فَلا تظْلِموا فِيهِن أَنفُسكُمْ وقَاتِلُوا الْمشْرِكِين كَافةً كَما يقَاتِلُونكُمْ كَافةً واعْلَموا أَن الله مع الْمتقِين﴾ (التوبة:36).

أما قضيتا النسب والحسب فيؤكد المؤلف أ ما تتمتعان بمكانة كبيرة في تشكيل المخيال العربي الإسلامي على الرغم من أن الإسلام قد دعا إلى التحرر منهما والالتزام بقيم المساواة الكاملة والمطلقة بين بني البشر. وكما هو معروف فالإسلام لم يقض على كل التقاليد والأعراف الثقافية في ا تمعات التي دخلت في الإسلام. فتأثير القبيلة وعلاقات الحسب والنسب لا تزال موجودة بدرجات مختلفة في معظم ا تمعات العربية الإسلامية وذلك على الرغم من تناقض ذلك مع كل من القيم الثقافية الإسلامية وروح قيم الحداثة والمدنية التي وصلت إلى هذه ا تمعات في هذا القرن على الخصوص. وهكذا يعتقد المؤلف أن "كل رؤية أنثروبولوجية للمخيال العربي يجب عليها أن تكون واعية بمدى تأثير مسألة النسب في ملامح الحياة الجماعية في ا تمعات العربي الإسلامية" (ص 40).

ويتطرق الكاتب في هذا الفصل إلى ظاهرة انتشار "الحمام" في الحضارة العربية الإسلامية فيرْجع ظهورها إلى القرن السابع الميلادي، ويرى أن الحديث النبوي المشهور "النظافة من الإيمان" لا بد أن له تأثيراً في ظهرو ظاهرة الحمام وانشارها فـي ا تمعات العربية الإسلامية. والحمام –في رأي المؤلف- يرمز إلى شعائر النظافة عند المسلم (ص 55)، وتعده التقاليد الشعبية "الطبيب البكوش" (الأبكم) الذي يعالج عدة أمراض بواسطة الجو الحار الموجود فيه وعملية التعريق التي تنجم عن ذلك. إن أهمية الحمام عند المسلم تبين مكانة الماء في الرؤية العربية الإسلامية، فالماء في التصور الإسلامي هو أحد مظاهر النعمة الإلهية. إن الآيات القرآنية التي تتحدث عن الماء كوله تعالى: ﴿وجعلْنا مِن الْماءِ كُل شيْءٍ حي﴾ (الأنبياء: 30)، دليل على أن الماء هو أحد العناصر المكونة للرؤية الكونية والدينية لدى المسلم (ص 56).

ثم يتعرض الكاتب إلى الفروسية والصيد كنشاطين ترفيهيين عرفهما المخيال العربي منذ القدم وزكاهما المخيال الإسلامي فيما بعد. فمما لا شك فيها أن الاعتناء بالخيل ذو جذور بدوية، وبغزوهم للشعوب استطاع العرب تطوير فن الفروسية فأصبحت الفروسية في القرن السابع الميلادي فناً قائماً بذاته (ص 65).

ومن ثمّ جاء الفخر والتمجيد للحصان عند الإنسان العربي. ويعد المؤلف الصيد، مثله مثل الشعر والموسيقى والرماية، جزءاً من التربية الأساسية لقدماء العرب، ويرى بعضهم أن الصيد فن كامل يعالج المشكلات العضوية والنفسية عند الإنسان. وفضلاً عن ذلك فالصيد يسهم في تربية الأفراد ويسهل من إرساء الروح الجماعية، ويقوي من عرى التواصل بين الإنسان والطبيعة، ويربي النفوس الحساسة والخائفة، ويمد الضعفاء بالقوة، فيخلق بذلك أحسن الظروف التي تنسجم مع روح الإسلام (ص 67).

ويشير الكاتب إلى أنه يمكن تلخيص المخيال العلمي العربي الإسلامي في القول المأثور: "اطلبوا العلم ولو في الصين"، فالعلاقة جد وثيقة بين الدين والعلم في الإسلام (ص 73). ويذكر المؤلف تقدم العرب المسلمين في ميادين علمية مختلفة كـ"علم الحيوان" (Zoology) الذي تميز فيها لجاحظ بكتابة سبعة مجلدات. أما لبيروني فقد جاء بابتكارات رائدة في العلو الطبيعية، وتفوق الدينوري في علم النبات وابن الهيثم في علم البصريات. وفي علم الجغرافيا اشتهر الإدريسي وابن بطوطة وابن جبير. ويعد ابن خلدون –كما هو معروف- مؤسس علم الاجتماع (علم العمران البشري) بتأليف كتابه الشهير: المقدمة. ولا ننسى تطور علم الطب (الحكمة) على أيدي المسلمين مثل الرازي وابن إسحاق وابن سينا وابن الجزار وابن النفيس (ص 81). ويعتقد صاحب الكتاب أن هناك ثلاثة عوامل ساعدة على تبلور ذلك الرصيد المعرفي/ العلمي في أحضان المخيال العربي الإسلامي:

1- الصرامة المعرفية/ العلمية التي عرف ا علماء الحضارة العربية الإسلامية.

2- خيال هؤلاء ورواج تحليلا م وقدر م على ولوج عوالم غريبة استطاعوا استيعا ا وإنقاذها من اندثار محقق.

3- وللغة العربية أثر كبير في إثراء الرصيد المعرفي بوصفها قوة موحدة للعلوم والمعارف لعدة قرون في ظل الإسلام.

فبدون تلاقي هذه العوامل الثلاثة تستبعد –في رأي المؤلف- المحافظة على الرصيد المعرفي/ العلمي الهش ولا ينتظر تطويره كما حدث ذلك في الحضارة العربية الإسلامية (ص 82).

ثم يناقش الكاتب فيما بقي من هذا الفصل المخيال السياسي، أي قضية الحكم والسياسة في الحضارة العربية الإسلامية. فظاهرة الدولة الإسلامية عرفت –في رأيه- ثلاث مراحل: اقترنت المرحلة الأولى بحركة الهجرة من مكة إلى المدينة حيث تبلورت سلطة الحكم النبوي. أما المرحلة الثانية من قيام الدولة الإسلامية فكانت في السنة الخامسة الهجرية بعد حصار المدينة (معركة الخندق) من قبل قريش عندما استطاعت سلطة الحكم النبوي أن تكسب الصفات الرئيسية للدولة. وتمثل وفاة النبي ﷺ وتولي أبي بكر الحكم بعده المرحلة الثالثة لقيام الدولة الإسلامية. إذ برهن أبو بكر –وهو الخليفة الأول للدولة الإسلامية الشابة- على أنه قادر على مواجهة المعارضين لهذه الدولة بالقوة (ص 84).

لقد أبدل عمر بكلمة الخليفة لقب أمير المؤمنين، وتتمثل مهمة هذا الأخير في كونه مرشداً دينياً وقائداً عسكرياً في حالة السلم والحرب. ويرى المؤلف أن الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية غلبت عليه صفة الطغيان بمعناه المزدوج والمتمثل في اغتصاب الحاكم لسلطة الملكية والسلطة الإلهية في الوقت نفسه. وهي أخلاق حكم ساعدت على نشرها في العالم العربي الإسلامي كتابات عبد الله بن المقفع وترجماته عن الفارسية وما تحفل به المكتبة العربية الإسلامية من كتابات الآداب السلطانية التي وقع تأليفها بعد ذلك. وقد أبرز المفكر المغربي محمد عابد الجابري بالتفصيل ظاهرة تفشي الحكم السلطاني في المجتمعات العربية الإسلامية في كتابه: العقل السياسي العربي.

يتعرض الفصل الثاني من الكتاب إلى المخيال الديني في الحضارة العربية الإسلامية. وينقسم هذا المخيال إلى نوعين: المخيال الجاهلي الذي ساد الجزيرة العربية قبل مجيء الدعوة الإسلامية، والمخيال الإسلامي الذي جاءت به البعثة المحمدية إلى مكة والمدينة ومنهما تغلغل في الجزيرة العربية ثم انتشر بعد ذلك بسرعة إلى خارج حدود هذه الأخيرة. وكما هو معروف، فالعصر الجاهلي يوصف بعدة أوصاف سلبية كالوثنية والاحتكام إلى القوة والمال وفساد الأخلاق وكثرة الرذائل. أما حديث المؤلف عن المخيال الإسلامي فقد تطرق فيها إلى الأمور الرئيسة الآتية: القرآن وإعجازه وبلاغته، وأسماء الله الحسنى، وشخصية الرسول ﷺ، والحج، وموضوع الحلال والحرام، والمسجد باعتباره فضاءً مقدساً

في الإسلام، والنـزع الصوفيين والتصور التوحيدي في الإسلام، والإيمان بالآخرة في الرؤية الإسلامية، والجنة والنار، والنساء الحور، وفكرة الفناء، وظاهرة الأولياء (Le maraboutisme). ومن ثمّ يمكن القول –في رأي المؤلف- بأن المخيال الديني في الأرض العربية هو عبارة عن قوس طرفاه عبادة الأصنام، من جهة، والتصوف من جهة أخرى (ص 173).

ويرى شبل أن المخيال الديني الإسلامي لا ينبغي تعريفه بمحتواه، بل من الأفضل تعريفه بمشروعه الذي يتمثل في فكرة التوحيد التي لا تنفك آيات القرآن عن التذكير بها. وبعبارة أخرى، فالمخيال الديني في المجتمع العربي المسلم يهدف في المقام الأول إلى مراقبة معالم الوحدانية وتعزيزها. ويعتقد المؤلف أن المخيال الديني في الإسلام يلتقي بصورة طبيعية وعفوية بالمخيال الاجتماعي الذي هو أحد أكبر ملامحه البارزة (ص 176).

أما الفصل الثالث فيعطيه المؤلف عنوان مخيال العلم والخلق عند العرب المسلمين. فالحديث يتمحور هنا عن الجغرافيا وعالم المخلوقات والعجائب في هذا الكون. فمحمد بن موسى الخوارزمي (800-850) هو أول عالم جغرافي مسلم شهير. ويعد علي بن الحسين المسعودي (923-956م) أول عالم جغرافيا إلى جانب شهرته مؤرخاً كبيراً، حيث عرف بكتابه الشهير: مروج الذهب. أما شمس الدين بن أحمد المقدسي المولود عام 946م في القدس فهو أيضاً أحد كبار علماء الجغرافيا (ص 183). فكتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم يدرس جغرافية الشعوب والحياة الاجتماعية والاقتصادية ويهمل الجغرافيا الطبيعية. ويرى شبرنجر أنه ربما كان أعظم جغرافي عرفته البشرية قاطبةً. أما البيروني (973-1051م) فهو معروف بدراساته الجغرافية الأنثروبولوجية في بلاد الهند التي نجدها في كتابه الشهير: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

إن الحديث عن المخيال الجغرافي في الحضارة العربية الإسلامية يبقى منقوصاً بدون ذكر الجغرافي الإدريسي الذي يولد في المغرب (1100- 1165م) إذ إنه في نظر الكثيرين أكبر الجغرافيين العرب وأشهرهم على الإطلاق. وقد كانت له مكانة مرموقة في البلاط الصقلي ومن ثمّ ذاعت شهرته في أوروبا. وبكتابه نـزهة المشتاق في اختراق الآفاق ذاع صيته في البلاد الإسلامية (ص 185).

ويتطرق المؤلف في الفصل الرابع إلى مخيال عالم الجمال عند العرب المسلمين. ويذكر أن أولاج جرابار (Oleg Grabar) الذي درس الفن العربي يعترف بأنه من الصعب "إيجاد

المفاهيم والمصطلحات المناسبة التي تسمح لنا بتفسير فنون الإسلام وتقويمها والتعبير بدقة كافية عن الشعور الذي يمكن أن يكون لنا بالنسبة لوحد ا الجمالية" (ص 248).

يعد فن الفصاحة والبلاغة أهم فنون اللغة العربية. ويمثل القرآن الكريم قمة البيان الفصيح في لغة الضاد. ومن ثَم جاءت معارضة بعض الفقهاء المحافظين لترجمة كتاب الله المنـزل. ويتفق هذا الموقف مع المبدأ الرومان القائل بأن كل ترجمة هي في جزء منها خيانة، فلا يمكن إذاً بأي حال من الأحوال أن تقع خيانة كلام الله تعالى وتشويهه (ص 249). وكما هو معروف فإن فصاحة القرآن وبلاغته هما من سمات الإعجاز فيها. ومن جهة أخرى فالشعر العربي يزخر هو أيضاً بفن الفصاحة والبلاغة. ويرى المؤلف أن موقف القرآن من الشعر هو موقف متسامح. فالشعر ليس منبوذاً في حد ذاته، إنما هو يعرض للمدح أو القدح حسب أخلاقيات الموضوعات التي يكتب فيها الشعراء قصائدهم (ص 257).

أما فن المعمار (فن البناء) الإسلامي فنجده موزعاً في ثلاثة أصناف:

1- الفن المعماري المدني: القصور، والحمامات، والأسواق، وقنوات المياه والقناطر...الخ.

2- الفن المعماري الديني: المساجد، والأضرحة، والمدارس الدينية... الخ.

3- الفن المعماري العسكري: الرباطات، والقلاع، والجسور، والأسوار والحصون...الخ.

ويرى الكاتب أن الفن المعماري في الإسلام هو رمز إلى ما هو إلهي، أي أن الفن المعماري لا يكون إسلامي الطابع إلاّ إذا التزم بإبراز المفهوم الوحداني والثابت والمتمثل في تعظيم الذات الإلهية (ص 261).

ولا يمكن الحديث عن فنون الجمال في المخيال العربي الإسلامي دون إبراز مكانة جمال الخط العربي، فالخط هو العلم الرئيسي للخطاط، كما يمثل القرآن ا ال الذي تتفتق فيها فنون الخط العربي (ص 186). وكما نعرف، فهناك ستة أنماط للخط العربي عرفها المشرق والمغرب العربيان. وقد أضيفت أنماط أخرى عندما وصل الخط العربي إلى البلدان الآسيوية مثل إيران والهند وماليزيا. وما من شك في أن جمال الخط العربي يتصدر الفنون الإسلامية المرئية.

أما بالنسبة للموسيقى والغناء في المخيال العربي الإسلامي فالأمر يختلف عما نجده في موقف التقليد بين المسلمين إزاء فن الرسم. فالموسيقى تلقى دائماً ترحيباً خاصاً يرتبط في بعض الحالات بالمقدس. وهذا يتماشى –في رأي الكثيرين- مع موقف القرآن نفسه. فليس هناك في القرآن ما يدل على منعه للموسيقى في حد ذا ا. ولم تبدأ مناقشة شرعية الغناء والعزف على الآلات الموسيقية ومهنة الموسيقي إلا في اية القرن الأول للهجرة (ص 293). وهناك اختلافات بين المذاهب الفقيهة الإسلامية بخصوص فنون الطرب. وعلى الرغم من عدد المحرمات التي نادت ا بعض هذه المذاهب، فإن الموسيقى قد انتشرت بكل أصنافها في العالم العربي الإسلامي، من الغناء الشعبي (الفلكلور) في المناطق النائية إلى الغناء الحضري مروراً بالأغاني الوطنية (التي جاء ا العثمانيون من الغرب) وأغاني الحروب والقصائد الشعرية التي تغنى أو تنشد. إن حب العرب المسلمين للموسيقى والغناء يلخصه قول المسعودي في مروج الذهب: "وباستثناء الفرس والإغريق فليس هناك من شعب ذي حنين للطرب أكثر من العرب" (ص 294).

يحلل الفصل الخامس والأخير من هذا الكتاب مسألة الجنس والحب في مخيال ا تمعات العربية الإسلامية. فالإسلام ليس له موقف سلبي إزاء الجنس طالما تتم مارسته في إطار العلاقات الزوجية المشروعة. إن القرآن الكريم صريح في هذا المضمار: ﴿نساؤكُمْ حرْثٌ لَكُمْ فَأتوا حرْثَكُمْ أنى شِئْتمْ﴾ (البقرة: 223). ويتطرق المؤلف في هذا الفصل إلى عدة موضوعات لها علاقة بعالم الجنس في المخيال العربي الإسلامي مثل الختان، والخصوبة، والإجهاض، والرجولية، والأعضاء الجنسية، وتحديد العورة. كما يتحدث عن العزوبة، وعن الحب والعشق، وعن السلوكات الجنسية المنحرفة. ففي رأي المؤلف يتصف الحب العربي بين الجنسين ببعض الصفات التي تأتي في طليعتها روابط العلاقات الحميمة بني المحبين. ومن ثمّ فالحب العربي ليس حباً حراً طليقاً، بل هو حب ينمو وينضج في إطار العلاقات الزوجية. ويتساءل المؤلف: هل هناك من حب صادق يقبل –بدون إحراج- مبدأ الاشتراك والتقسيم؟ (ص 368. أما بالنسبة للعزوبة فالإسلام يقف ضدها، إذ الخصوبة هبة إلهية. وقد روي أن الرسول ﷺ عد العازبين إخوان الشياطين. ولم يعرف أبداً أن الإسلام قد دعا إلى اتباع سلوك الورع بمعنى التخلي عن الحياة الزوجية وما فيها من ممارسة جنسية كما حاول ذلك بعض الزهاد والمتصوفة (ص 347).

لا يخلو مفهوم الذكورة في المخيال العربي الإسلامي من أبعاد جنسية، لكنه يعني في الوقت نفسه طريقة عيش نبيلة وعرفاً اجتماعياً للتضامن مع الآخرين. و ذا المعنى تصبح الذكورة مساوية للمروءة. ويرى الكاتب أن العرب مارسوا الختان منذ عهود غابرة، فجاء الإسلام ليزكي عملية الختان عند الذكور. إن الكثير من منافع الختان الصحية أصبحت اليوم معروفة في الطب الحديث.

وينهي المؤلف كتابه بخلاصة عامة يعرض فيها تأملاته عن الحضارة العربية الإسلامية. فيبدأ بتعريف مفهوم المخيال من جديد، فيرى أن المخيال هو حصيلة اجتماعية يقبلها الإنسان في ا تمع بكل حرية كما يرضى بفن المعمار أو فن الشعر (ص 369). إن المخيال نتيجة مباشرة للتوترات والتدخلات التي يتفاعل ا الإنسان مع محيطه المادي والنفسي على حد سواء. وبعبارة أخرى فالمخيال هو قبل كل شيء تجربة الحياة معنى ومفهوماً.

يمثل مجيء الإسلام للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي صدمة وضع جديد بالنسبة للعربي البدوي على الخصوص. فالتناقض بين عالم الإنسان العربي قبل الإسلام وبعده تناقض كبير، فالعربي ينظر إلى نفسه عبر عائلته وقبيلته وعشيرته، بينما يعطي المسلم مئات الملايين ولاءه الكامل باعتبارهم إخواناً له في الدين في هذا العالم (ص375). فولاءات الفرد في العهد الإسلامي لم تعد أفقية كما كان الأمر مع العصبية القبلية، بل أصبحت ولاءات عمودية: بين الإنسان والله تعالى. وهذا ما يجعل الكاتب يتحدث عن الشخصية المزدوجة عند العربي المسلم الذي أبقى الإسلام على الكثير من تقاليده وأعرافه التي لا تتنافى مع الشرع. لكن المؤلف يعتقد أن ظاهرة العنف عند الإنسان العربي المسلم هي حصيلة الاصطدام بين التقاليد العربية والعقلانية الإسلامية (ص 378).

يؤكد المؤلف في الصفحات الثلاث الأخيرة من كتابه أن العوالم الثلاثة التي تكون المخيال العربي الإسلامي هي الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية. فهذه الأقطاب الثلاثة للمخيال العربي الإسلامي مسرح للعنف الفردي والجماعي الذي لا يدركه القادم الجديد للمجتمعات العربية الإسلامية)ص 382). فإصلاح الإنسان المسلم العربي و ضته يعتمدان –في رأي صاحب الكتاب- على استثمار طاقة العنف المرتبطة بالثلاثي (الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية) في الرفع من شأن تقدمه الإنساني.

ومع الأسف، فإن المؤلف أوجز الكلام على عقدة الثلاثي هذه وتحليلها إلى عناصر الثلاثة وفحص طبيعة كل منها والنظر إلى حركية تفاعلها مع بعضها البعض، فلو فصل لكان يمكن أن يثرى ويعمق أكثر مقولة الكاتب ويعزز فتح باب الاجتهاد في دراسة المخيال العربي الإسلامي الذي وعد به في الصفحات الأولى من الكتاب. إن التحليل الجدي والعميق للدين والسياسة ومركب العلاقات الاجتماعية، يتطلب معرفة واسعة ومتجذرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية على الخصوص. ومناقشة الكاتب لمختلف القضايا المتعلقة بالمخيال العربي الإسلامي في الفصول الخمسة لكتابه تشير بقوة إلى أنه ذو رصيد معرفي يؤهله للتعمق فيها. وهو ما نرجو له تحقيقه عن قريب في مؤلف جديد مستقل بذاته.

نظريات الفقه الإسلامي
منهجية الاجتهاد*

المؤلف: عمران أحسن خان نيازي

الناشر: مركز البحوث الإسلامية (إسلام آباد) بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، (311ص).

نعمان جغيم**

مقدمة

يشهد العالم الإسلامي منذ مغرب القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا دعوات ومحاولات لإعادة قراءة التراث المعرفي الإسلامي وصياغته بجميع فروعه وتخصصاته، وتنوعت هذه الدعوات بين الاعتدال والغلو، وبين النجاح والإخفاق. والكتاب الذي بين أيدينا محاولة للإسهام في إعادة صياغة علم أصول الفقه، صياغة تقود إلى تفعيله في ا ال الفقهي والقانوني لدى المسلمين، ليستعيد بذلك مكانته التاريخية في كونه النبع الذي يزود الفقيه والقاضي بآليات الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية وتفسير النصوص.

قسم المؤلف كتابه إلى تمهيد وثلاثة أبواب: اشتمل التمهيد على ثلاثة فصول تناول فيها المؤلف معنى علم أصول الفقه والاجتهاد، وتعريفه وحدوده، وكان الباب الأول بفصوله الخمسة تحت عنوان: "مفهوم القانون الإسلامي" (The concept of islamic law)، وجاء الباب الثاني تحت عنوان: "نظريات تفسير النصوص: (Theories of

---

* صدر الكتاب باللغة الإنجليزية بعنوان: Imran Ahsan Khan Nyazee: Theories of Islamic Law: The methodology of ijtihad

** ماجستير في الشريعة والقانون 1996؛ طالب دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعـة الإسـلامية العالميـة بماليزيا.

(interpretation مشتملاً أيضاً على خمسة فصول، والباب الثالث بعنوان: "الاجتهاد اليوم" (ijtihad today) وقد اشتمل على فصلين.

دواعي البحث

يرى المؤلف أن علم أصول الفقه –على أهميته المحورية في العلوم الإسلامية- لم يعط في زمننا هذا الاهتمام والعناية اللذين يستحقهما. وأبرز دليل على ذلك قصور المناهد المعتمدة في عصرنا لتدريس أصول الفقه وعرضه، ومن أبرز نتائج هذا القصور أن دارسي القانون المعاصرين من محامين وقضاة مسلمين عاجزون عن استيعابه والاستفادة منه؛ لأنه لم يعرض لهم بالأساليب والمفاهيم التي تعودوا عليها، ولم تبين لهم طريقة الاستفادة منه لتستبدل به بعد ذلك أصول القانون الغربي. (ص 1).

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا الكتاب –من وجهة نظري- في ثلاثة جوانب: أحدها شخصية المؤلف وثقافته التي جمعت بين الاستيعاب والعمق في أصول الفقه والنظريات القانونية الغربية معاً، مما انعكس على الجانب الثاني وهو مجيء الكتاب على شكل دراسة مقارنة بين أصول القانون الإسلامي (أصول الفقه) والنظريات القانونية الغربية، دراسة نأى فيها المؤلف عن الأسلوب التجزيئي الذي يشتت ذهن القارئ بين الأمثلة الجزئية دون أن يخرج في الأخير بتصور واضح المعالم عن أصول القانون الإسلامي، خاصة وأن الكتاب موجه إلى المسلمين وغير المسلمين. فقد عمد المؤلف إلى عرض الخصائص والأسس العامة للنظريات القانونية الإسلامية مقارنة بالنظريات والأصول القانونية الغربية (المدرسة الأنجلوسكسونية) مبيناً أوجه الشبه والافتراق بين المدرستين، ومبرزاً مزايا المدرسة الإسلامية، وداحضاً أخطاء بعض المستشرقين ومغالطا م، والجانب الثالث إدراج بعض الموضوعات وإثارة بعض القضايا التي لا توجد عادة في كتب الأصول.

ومن وجهة نظر الكاتب يمتاز كتابه هذا بثلاث خصائص هي:

1- الربط بين نظريات أصول الفقه والأفكار والمبادئ القانونية البريطانية على الخصوص.

2- عدم التعامل مع أصول الفقه بوصفه نظرية عامة واحدة، بل بوصفه مجموعة تتكون من ثلاث نظريات متآلفة، كل واحدة منها يمكن أن تؤدي وظيفة مستقلة في هذا العصر.

3- السعي إلى وضع آليات لتطبيق النظريات القانونية الإسلامية في سبيل خدمة نظام قانون إسلامي معاصر وتطويره. (ص 5)

موضوعات أصول الفقه في شكله الجديد

يرى المؤلف أنه حتى تكون أي دراسة لأصول الفقه في عصرنا هذا مجدية لا بد أن تجيب –فضلاً عن الموضوعات التقليدية لعلم أصول الفقه- عن جملة تساؤلات جوهرية منها:

- ما هو القانون الإسلامي؟
- ما هي بنية النظام القانوني الإسلامي كما تظهر من خلال أعمال الفقهاء المتقدمين؟ وهل هذه البنية قابلة للاستمرار اليوم؟
- كيف كان الفقهاء يستنبطون الحكم من مصادره؟ وكيف يكون الاستنباط اليوم؟ وما المنهجية التي يمكن ن يتبعها قضاة اليوم في استثمار القانون الإسلامي وتطبيقه؟
- من كان مخولاً بإعلان أنّ قانوناً ما إسلامي؟ ومن يكون صاحب هذه الصلاحية في عصرنا؟
- ما مجال القانون الإسلامي؟
- إذا كان القانون الإسلامي يطبق على كل النشاطات القانونية فلماذا وجد في تاريخ التشريع الإسلامي انفصام بين وظائف الفقيه والوظائف التشريعية والقضائية للدولة المسلمة؟
- ما هي الحقوق الأساسية التي منحها القانون الإسلامي للإنسان؟ وكيف تؤمن العدالة طبقاً لهذا القانون؟ (ص 3)

و ذه المناسبة يدعو المؤلف إلى تطوير نظرية شاملة في أصول الفقه تجيب علن الأسئلة السابق ذكرها، وعن غيرها من القضايا والإشكالات المثارة على الساحة القانونية، يشارك في صياغتها العلماء والقانونيون والقضاة المسلمون، ويرتكز هذا التطوير على تحليل الإنتاج المعرفي للأصوليين المتقدمين واستيعابه ثم ربطه بظروف العصر وحاجياته. (ص 4)

أصول الفقه نظرية واحدة أم نظريات؟

يرى المؤلف أن دراسة علم أصول الفقه في عصرنا هذا وقعت ضحية أفكار مسبقة وجامدة أدت إلى طمس طبيعته الحقيقية. واحدة من هذه الأفكار القول إن علم أصول الفقه يمثل نظرية عامة واحدة للقانون الإسلامي، يكون القضاة والمحامون والعلماء أمامها أحراراً في تأسيس تفسيرا م للنصوص على رأي أي فقيه من فقهائنا، بغض النظر عن

النظرية التي يمثلها، وبتعبير آخر الاستعمال التجزيئي لقواعد تفسير النصوص بما يؤدي إلى خزم التناسق العضوي الداخلي لقواعد التفسير داخل النظرية الواحدة. ويرى المؤلف أن مثل هذه النظرة غير عادلة بما تؤدي إليه من إلغاء خصيصة التعدد التي يتميز ا علم أصول الفقه والتي تعد من محامده، وبما قادت إليه صعوبات في سبيل الفهم الصحيح لطبيعة النظرية القانونية للفقه الإسلامي. والحقيقة –في رأي المؤلف- أن هناك نظريات مختلفة لتفسير النصوص، وأن هذا التعدد لا يدل على الخلاف والتوتر في ا تمع المسلم، بل يدل على غنى لا يوازى في الفقه الإسلامي يمكّنه من تلبية حاجات مجتمع مفتوح متعدد الأعراق والثقافات والأقاليم.

ويمثل المؤلف لذلك بواحدة من الصعوبات التي أدت إليها هذه النظرة وهي ما يسود اليوم مبدأ المصلحة من غموض وجدل: متى يمكن استخدامها اليوم من قبل القاضي المسلم في تفسير النصوص؟ وكيف؟ وإلى أي مدى؟ وسبب هذا هو أن مبدأ المصلحة لا ينسجم مع كل النظريات الأصولية، بل هناك نظرية واحدة يمكنها استيعاب هذا المبدأ وهي النظرية القائمة على مقاصد الشريعة (نظرية الغزالي)، أما النظريات الأخرى أو النسق النظري الموحد –الذي يبرز فيها أصول الفقه عادة- فتظهر فيها الصعوبات المذكورة بسبب عدم يئها أصلاً لمبدأ المصلحة. (ص 9-133،11)

بين السلطتين العلمية والسياسية

يذهب بعض الباحثين الغربيين منهم فيبر weber وشاخت schacht إلى أن تاريخ الفقه الإسلامي كله انفصام بين الإنتاج المعرفي للفقهاء والعلماء من جهة والممارسة التطبيقية للحكام والولاة من جهة أخرى، ويزعمون أن كل المؤسسات والقوانين التي أرساها أولئك الحكام كانت ذات صبغة علمانية مبتورة الصلة بالشريعة الإسلامية. وطبعاً فإن نتيجة هذا الزعم هي أن الشريعة الإسلامية محصورة فيما طوته الكتب الفقهية المتقدمة وأنا عاجزة عن تلبية حاجات الدولة ومسايرة تطورا ا، وأن الدولة الإسلامية قد طبعت بطابع علماني منذ فجر نشأ ا. (ص12)

ولئن كان شيء من هذا قد وقع في بعض المناسبات، فليس هناك ما يدعم هذا الزعم بل هناك ما يدحضه. فالثابت من خلال آثار فقهاء القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني أن أعمالهم الفقهية كانت تشمل جميع فروع الفقه: الثابت منها والمرن. ويبدو أنه لم يكن هناك تفريق بين اختصاص السلطة العلمية والسلطة السياسية في الجانب القانوني التشريعي؛ حيث كان أكثر الفقهاء ا تهدين قضاة في الوقت نفسه يجمعون بين إدارة

القضاء وتدريس الفقه والعمل على تطويره (ص 158)، ولكن انفصالاً في مجال الاختصاص العمي بين السلطتين العلمية والسياسية بدأ يظهر مع نهاية العصر الأموي لتكتمل معالمه في العصر العباسي الأول.

وهنا ينفرد المؤلف بتفسير لهذا الانفصام حيث يفترض أن اقتساماً توافقياً وبتفاهم تام لمجالات الاختصاص العلمي قد وقع بين السلطتين، حيث اختصت السلطة العلمية بالجانب الثابت من الفقه الإسلامي، وهو الجانب المبني على النصوص الشرعية مباشرة أو عن طريق الاستنباط المؤسس على الدلالات اللغوية أو القياس، واختصت السلطة السياسية –بما للحاكم من سلطة الاجتهاد- بالجانب المرن، وهو ما يقوم على القواعد والمبادئ العامة للشريعة وما يتغير بتغير الزمن والظروف وسياسات الحكام (الأحكام الخاضعة للعرف والمصلحة والأبعاد الزمانية والمكانية) واستمرت هذه الممارسة إلى زمن العثمانيين في تركيا وأورنكزيب وعالمكير في الهند. (ص 14-15)

ويدافع المؤلف عن تفسيره هذا بأننا إذا لم نقل بفكرة تقاسم الوظائف هذه فإن ما يقوله المستشرقون من أنّ تطور اتجاهات التفسير اللغوي للنصوص وتوسعها قد أدى إلى توقف الفقه عن التطور، وفي النهاية إلى جموده يصير له شيء من الصحة والمصداقية، أما إذا أخذنا بفكرة الاقتسام التوافقي هذه فإنه من السهل القول بأن وظيفة النظرية القانونية قد تغيرت بمرور الزمن حيث صارت مختصة بالجانب الثابت في الفقه الإسلامي، وتكون نظرية الحنفية والمالكية قد تطورتا في مطلع التاريخ الإسلامي عندما لم يكن التفريق بين جناحي السلطة قد ظهر بوضوح، فلما ظهر هذا الاقتسام وظهرت معها نظريات التفسير الضيق للنصوص كان من الطبيعي أن تختص بالجانب الثابت. (ص 187-188)

وفي رأيي أن هذا التفسير مع أنه لا يمكن الجزم به بإطلاق فإنه لا يمكن رفضه بإطلاق، ويبقى لمحةً ذكية لتفسير ما وقع من فصل صامت بين السلطتين، فالثابت أن انفصالاً ما قد وقع، وأنه لم يكن انفصالاً صدامياً قسرياً في كل مراحله وأبعاده، ويبقى السؤال إلى أي مدى كان تقاسماً توافقياً للوظائف أو انفصالاً قسرياً؟ وما هي خلفياته وأسبابه؟ أمر اتفق التراث الفكري للسلطتين على السكون عنه وعدم الإشارة إليه!!

غياب القانون الإسلامي

والذي ينبغي التنبيه إليه هنا أن الانفصال الذي حدث بين السلطتين العلمية والسياسية وقع في الممارسة أكثر منه في التنظير، وفي مجالات محدودة هي الجانب السياسي والمالي، حيث كان الطابع الغالب هو استبداد الحكام برسم السياسات العامة للدولة وتصرفهم

بحرية مطلقة في بيت المال بما ينأى في كثير من الأحيان عن فلسفة الإسلام في توزيع الثروة والحفاظ على المال العام. أما في مجال المنظومة القانونية التي كانت تحكم الحياة العامة للناس (جنائياً ومدنياً وتجارياً...) والجهاز القضائي القائم عليها فقد كانت مستقاة من أحكام الشريعة، وبقيت للسلطة العلمية اليد الطولى في الإشراف عليها. وعدم تقنين الفقه الإسلامي عبر التاريخ ليس معناه غياب القانون الإسلامي عن حياة ا تمع –كما تصور بعض المستشرقين- بل ذلك راجع إلى أن القانون الإسلامي لم تطبقه الدولة عن طريق التقنين، إنما كان تطبيقه معتمداً على جملة مبادئ ذاتية، بل كان هذا ميزة للقانون الإسلامي بما وفر له من مرونة سمحت له بالتكيف مع الظروف الزمانية والمكانية المختلفة، واستيعابٍ لمختلف الثقافات خاصة ِلفِقْه امتد في بعده المكاني ليشمل مختلف القارات والحضارات العريقة عراقة التاريخ، ومع ذلك استطاع أن يلبي احتياجات كل الأعراق والثقافات. ولم يكن هذا بدعاً فالقانون العام البريطاني (Common Law) ظل قروناً طويلة يطبق دون تقنين ولم يعد هذا عيباً فيه ولا تغييباً له. (ص 55)

من المسؤول عن جمود الفقه الإسلامي؟

على عكس ما شاع بين الباحثين من تحميل فقهاء عصر التقليد والجمود مسؤولية توقف الاجتهاد وتعثر مسيرة الفقه الإسلامي وعدم مسايرته لمستجدات العصر، وعدم استجابته لتحديا ا وإشكالا ا، يذهب المؤلف إلى أن المسؤول عما أصاب الفقه الإسلامي هم الحكام وليس الفقهاء؛ إذ إن واجب الحاكم –شرعاً وعرفاً- أن يسن القوانين، ويعمل على تطوير النظام القانوني وترقيته بما يخدم ا تمع ويحمي مصالحه، وليس هذا من اختصاص الفقهاء ولا من واجبهم. وواضح أن حكام المسلمين على امتداد قرون طويلة لم يحركوا ساكناً لإيجاد نظام مؤسسي مبني على قواعد متينة يقوم بوضع نظام قانوني ورعايته ليلبي احتياجات ا تمع الإسلامي، ويستجيب للتحديات التي تواجهه. (ص 125-230)

ومع أننا لا نبرئ ساحة الفقهاء من هذه المسؤولية تبرئة مطلقة، إلاّ أن ما ذهب إليه المؤلف سليم تماماً سواء قلنا بفكرة الاقتسام التوافقي للوظائف بين السلطتين العلمية والسياسية، فتكون السلطة السياسية مقصرة في وظيفتها، أو قلنا بفكرة الإبعاد القسري للسلطة العلمية من التدخل في شؤون الحكم فتكون المسؤولية أيضاً على عاتق من أبعد السلطة العلمية وقسرها على اعتزال هذه الميدان، وطبيعي أن لا تستجيب السلطة العلمية –وهي بعيدة عن هذا الميدان- لتحديات لا تعرفها ولا تدرك كنهها.

بين الحاكمية الإلهية ومتطلبات الدولة العصرية

الحاكمية في الدولة الإسلامية لله وحده، وا تمع الإسلامي لا تقبل فيه سوى القوانين الإلهية، ولكن إشكالاً يرد هنا، وكثيراً ما يثار من قِبل بعض أنصار الأسلمة أو خصومها وهو: كيف يمكن التوفيق بين الحاكمية الإلهية من جهة ومبدأ السيادة في الديمقراطيات المعاصرة حيث تحكم الدولة عادةً طبقاً لدستور يكون خاضعاً لإرادة الشعب؟ هل يكون المرجع في شرعية القوانين هو الدستور أم القرآن؟ وجواباً عن هذا الإشكال يصور المؤلف منهجاً توفيقياً بين مرجعية الشريعة وديمقراطية الحكم، تعطَى فيه المحاكم صلاحية الرقابة على إسلامية القوانين التي يسنها ا لس النيابي –الذي يمثل الشعب- وسلطة إلغاء أي قانون يكون معارضاً لأحكام الشريعة ومبادئها. وفي النظم الديمقراطية يحق للشعب إذا لم يرض بقرارات المحاكم في إلغاء القوانين المخالفة للدستور أن يعمد إلى تعديل الدستور بما يسمح له بتمرير القوانين التي يرغب فيها. ولكن إرادة الشعب –المباشرة أو الممثلة في نوابه- تصطدم هنا بإرادة الشرع حيث إنه في دولة إسلامية ينبغي أن لا يكون الدستور متعارضاً مع مبادئ القرآن والسنة وأن يستمد شرعيته منهما، ومن ثمّ فإرادة الشعب تعديلَ الدستور بما يخرجه عن إطار مبادئ الشريعة ونصوصها إرادة لاغية، وهنا تبرز الإشكالية الثانية: هل النظام الديمقراطي بشكله الغربي يتناسب مع القانون الإسلامي؟ وإذا لم يكن مناسباً فما شكل النظام الذي ينبغي أن تتبعه الدولة الإسلامية؟ إشكال يبقى في حاجة إلى مزيد من البحث. (ص 40،37-42)

الشريعة والعقل والقانون الطبيعي

من لطائف هذه البحث أنّ المؤلف عرض مسألة التحسين والتقبيح العقليين –التي تأخذ عادة طابعاً تجريدياً جدلياً في كتب الأصول –عرضاً شيقاً، حيث ربطها بنظرية القانون الطبيعي (Natural Law) ومهمة العقل في سن القوانين الإسلامية، وخلص إلى أنه لا يوجد شيء اسمه القانون الطبيعي خارج حيز الشريعة، وأن العقل له وظيفته الفعالة لكن ضمن إطار مبادئ الكتاب والسنة. وهنا يوجه المؤلف ملاحظة إلى أدعياء العقلانية في عالمنا الإسلامي تبين أن وظيفة العقل والقانون الطبيعي محدودة بالإطار العام للنصوص القانونية ليس في شريعتنا فقط بل في كثير من النظم القانونية الغربية، ففي قضية من قضايا الإجهاض عرضت أمام القاضي الأمريكي كلارنس توماس (Clarence Thomas) ثار نقاش حاد حول إمكانية اعتماد القاضي على مبادئ العقل والقانون الطبيعي للحد من حق المرأة في ممارسة الإجهاض الذي تسمح به النصوص القانونية، كانت خلاصة حجج

المانعين المنتصرين أن العقل والقانون الطبيعي يجب أن ينطلقا من مبادئ النصوص القانونية ليس أكثر، وأن الحقوق المكتسبة بالنصوص القانونية لا يصح الحد منها بالأفكار والحقوق المستمدة من القانون الطبيعي، وعليه فالحق الطبيعي للجنين في الحياة لا يمكن أن يسقط حق المرأة في الإنجاب أو عدمه المكتسب بنص قانوني (ص 46-47). ولسنا هنا بصدد مناقشة قضية الإجهاض، ولكن الشاهد أن العقل الذي يراد له أن يكون بديلاً لمصادرنا التشريعية، وهادماً لتراثنا المعرفي من غير حدود –باسم الحداثة والتجديد والعصرنة واقتداءً بالغرب- ليس هو كذلك في بلاد الغرب حيث للعقل حدود مع النصوص التشريعية على الرغم من بشريتها.

القواعد الأولية والقواعد الثانوية

يرى المؤلف أن التقسيم التقليدي للحكم (الواجب، المستحب، الحرام، المكروه، المباح) تقسيم مهم في ذاته، لكنه تقسيم للواجبات الناتجة عن تطبيق القانون، وليس تقسيماً للقانون في ذاته، أما القانون فإنه يقسم إلى قسمين: قواعد أولية (Primary Rules) ويمثله الحكم التكليفي، وقواعد ثانوية (Secondary Rules) ويمثله الحكم الوضعي، فضلاً عن القواعد القانونية التي تنظم كيفية تطبيق القوانين وإعطائها الشرعية وآليات تطويرها وتعديلها بما يناسب الحاجة الشرعية. والفرق بين القواعد الأولية والقواعد الثانوية أن الأولى تنشئ التزامات وتكاليف، أما الأخيرة فهي تيسر تطبيق القواعد الأولية وتنفيذها، فالقواعد الثانوية معينة ومكملة لها (ص 63). وكل قاعدة أولية من قواعد الحكم التكليفي ترتكز على حق من الحقوق الأساسية الثلاثة في الفقه الإسلامي وهي: حق الله، وحق العبد، وحق الدولة (حق السلطنة)، وهنا يؤكد المؤلف أن حق الله تعالى يختلف وهو مستقل عن حق السلطنة، وأن ندرة إشارة الفقهاء إلى هذا الأخير في إنتاجهم الفقهي تعود إلى دخوله ضمن دائرة اختصاص السلطة السياسية لا السلطة العلمية. (ص 57-59)

وبتكامل النوعين من القواعد وتفاعلهما ينهض القانون الإسلامي بأداء مهمته. ويصور المؤلف هيكلية هذا العمل التفاعلي بسلسلة من الخطوات تسلم كل واحدة إلى الأخرى: **أولاها:** معرفة الحكم التجريدي (وهو يتعلق بالقواعد الأولية). **وثانيها:** تحديد الحق الذي يتعلق به هذا الحكم (حق الله، وحق العبد، وحق مشترك، وحق عام)، ثم تبدأ عملية إنـزال الحكم ا ـرد على الوقائع المشخصة (وهي تعلق بالقواعد الثانوية) لتأتي **الخطوة الثالثة** وهي: التحقق من توافر السبب الموجب لهذا الحكم في الواقعة محل الحكم،

ثم **الرابعة** وهي: التحقق من توفر الشروط اللازمة لتطبيق الحكم، ثم **الخامسة** وهي النظر: في عدم وجود الموانع النافية للحكم. ولكل خطوة تأثيرات في الحكم: إثباتاً أو إسقاطاً، وتخفيفاً أو تشديداً، ووعي هذا الهيكل ذي العناصر المتفاعلة ضروري جداً لفهم كيفية عمل القانون الإسلامي. (ص 105-107)

بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث

يمثل النـزاع الذي شهده تاريخ التشريع الإسلامي بين أهل الرأي وأهل الحديث – في نظر المؤلف- نـزاعاً بين منهجين لاستنباط الأحكام: منهج قانون السوابق القضائية (Judge-made Law) الذي يستمد كيانه من السابقات القضائية والفتاوى الصادرة في مختلف القضايا، ومنهج التفسير اللغوي للنصوص، وهو نـزاع يبدو أنه لم يخل منه أي نظام قانوني بما في ذلك النظم القانونية في الغرب. (ص 177)

يعد المؤلف حديثَ الآحاد مركز الخلاف بين المدرستين، فأهل الحديث رأوا أن أهل الرأي لم يعطوا السنة مكانتها الصحيح بجعلهم اللفظ العام والقواعد العامة حاكمة على أخبار الآحاد، فيرفَض منها ما كان مخالفاً لها وإن صح، ويقبل ما وافقها وإن ضعف. وقد ذهب المؤلف إلى احتمال وجود صلة بين مدرسة أهل الحديث والمعارضة السياسية للعباسيين، حيث كان فقهاء الحنفية جزءاً من الدوائر الحاكمة، وسيطروا على القضاء خاصة بعد تولية أبي يوسف رئاسة القضاء (ص 77-78). وهو أمر مستبعد لأن الصراع السياسي في ذلك لوقت لم يكن ذات أبعاد فقهية، بل كان ذات صبغة عقدية (بين الفرق المختلفة) أو ذا صبغة عصبية قبلية، كما أن الخلاف بن المدرستين كان واضحاً أنه ذو جذور علمية منهجية حول كيفية التعامل مع النصوص ومنهج الاستنباط.

نظريات تفسير النصوص

صنف المؤلف نظريات تفسير النصوص في الفقه الإسلامي إلى ثلاثة اتجاهات: 1- النظريات القائمة على القواعد العامة، 2- ونظريات التفسير المحدود التفسير المحدود (التفسير اللغوي)، 3- والنظرية القائمة على مقاصد الشريعة.

أولاً: النظريات القائمة على القواعد العامة

يدخل ضمن هذا الاتجاه كل من نظريتي الحنفية والمالكية في تفسير النصوص، حيث تجمعهما قواسم مشتركة كثيرة على الرغم من وجود بعض الفروق، ولكن المؤلف خص بالدراسة نظرية الحنفية لكونها أحسن من يمثل هذا الاتجاه. (ص 147)

ومما يميز هذه النظرية أنها نمت وتطورت في مرحلة لم يفصل فيها بين اختصاصات كل من السلطتين العلمية والسياسية، وبالتالي نلاحظ أن الجانبين: الثابت والمرن، نموا صنوين متوازيين، فنجد أمهات كتب الفقه الحنفي زاخرة بالجانبين (ص 159)، ويمكن تلخيص أهم خصائص هذه النظرية في الآتي:

1- عدم التركيز بداية على المعاني اللغوية، بل بدلاً من ذلك محاولة اكتشاف المبادئ والقواعد العامة التي يمكنها أن تحكم أغلب القضايا في الباب موضوع النصوص وصياغتها. والقاعدة العامة يمكن أن تكون منصوصاً عليها، أو أن تستخرج عن طريق استقراء مجموعة من القضايا ذات قاسم مشترك سبق البت في حكمها (السوابق الفقهية).

2- بعد تحديد القاعدة العامة يأتي البحث عن المبادئ والقواعد الفرعية إن وجدت.

3- تحديد الاستثناءات الواردة على القاعدة العامة.

وبناء على هذه المبادئ الثلاثة يكون عمل الفقيه عند مواجهة قضية مستجدة هو البحث عن القاعدة العامة التي يمكن أن تنطبق عليها، فإن لم تكن فقاعدة فرعية أو استثناء.

4- قطعية دلالة العام الذي تبنى على أساسه القواعد والمبادئ العامة.

5- استعمال القواعد الأولية بوصفها أساساً يسير عليه القياس وتفرع عليه الأحكام الفقهية.

6- آراء الصحابة وفتاواهم تمثل سوابق فقهية ملزمة، وتستعمل لتقوية القواعد الأولية المستنبطة.

7- عدم قبول خبر الآحاد المعارض للعام غير المُخصص؛ لأنه لا يقوى على تخصيص هذا العام؛ ولأن هدف فقهاء الحنفية الأوائل كان التناسق التحليلي وإيجاد قواعد عامة مما جعلهم يركّزون على متن الحديث أكثر من تركيزهم على سنده، فردوا أحاديث صحيحة بدا لهم مخالفتها للقواعد العامة، وقبلوا أحاديث ضعيفة لموافقتها لهذه المبادئ.

8- الإجماع على قاعدة أولية مستنبطة يعطيها صفة القطعية مع عدم كونها منصوصاً عليها، ويقابل هذا في نظام القضاء الأنجلوسكسوني قضايا المحكمة العليا التي تكون ملزمة للمحاكم الدنيا. (ص 167-176)

ويخلص المؤلف إلى أن خصائص نظرية الحنفية هذه بما تحويه من مرونة القواعد العامة أدت إلى تطور الفقه الحنفي تطوراً سريعاً، كما أنها عمقت من التناسق الداخلي للمذهب. (ص 175)

ثانياً: نظريات التفسير المحدود (الضيق)

أدخل المؤلف ضمن هذا الاتجاه نظرية الظاهرية في تفسير النصوص التي تعتمد على ظواهر النصوص، وتعمل وفق آليات تستثني القياس، وتتوقف عن الحكم في حالة تعارض نصين مع عدم إمكانية التوفيق أو الترجيح بينهما (ص 185-186)، ونظرية الحنابلة التي تقدم أحاديث الآحاد على القياس، وتتساهل في العمل ا، ونظرية الشافعي التي جعلها الكاتب محور هذا الاتجاه، فخصها بالعرض والدراسة.

والملاحظة التي تسجل هنا أن الكاتب –مع ما اتسم به من حياد علمي- قد ركّز دفاعه على نظرية الحنفية وصور الشافعي-في تحليله ودراسته لنظريته- وكأنما بذل كل ما بذل من جهد علمي لنقض نظرية الحنفية، وأنه وضع في ذهنه تصوراً مسبقاً لنظرية يواجه ا نظرية الحنفية، ثم انطلق بعد ذلك إلى البحث عن مبررات لذلك التصور بغض النظر عن مدى قو ا ووجاهتها، حيث يصور رفضه قطعية دلالة العام على أفراده، والقول بأن السنة مفسرة للقرآن وقاضية عليه، والتشكيك في إمكانية وقوع الإجماع، ووضع معايير لقبول أخبار الآحاد وردها، ورفض إلزامية السوابق الفقهية التي تمثلها أقوال الصحابة، كل هذا من أجل الآحاد وردها، ورفض إلزامية السوابق الفقهية التي تمثلها أقوال الصحابة، كل هذا من أجل تبرير نظريته في تفسير النصوص وحمايتها. (انظر الصفحات 177-185)

والذي يبدو أنه الصواب والأوفق للمنطق وللتاريخ العلمي للشافعي من حيث كونه تتلمذ على الدراستين (أهل الحديث وأهل الرأي) أن دافعه كان الجمع بين المدرستين، أو إيجاد نظرية تحوي في طيا ا محاسن المدرستين، وأن الشافعي درس هذه القضايا أولاً ومحص الأقوال الواردة فيها، ثم خرج منها بقناعات وتصورات علمية صاغ في ضوئها نظريته في تفسير النصوص.

ينطلق المؤلف من أن الدافع الأول للإمام الشافعي لتعديل منهجا لاستنباط وتفسير النصوص لدى مدرسة أهل الرأي، وصياغة نظريته الجديدة، هو إعطاء مصداقية أكبر ومرتبة أعلى لخبر الآحاد حتى يصير مقبولاً دون قيود، وحتى يتم له هذا كان لا بد من زحزحة الأصول المنهجية لهذه المدرسة عن المكانة التي وضعت فهيا (دلالة العام القطعية، جعل المبادئ الأولية حاكمة على آحاد السنة، إلزامية قول الصحابي، الإجماع، عدم قبول خبر الواحد إذا عارض القواعد العامة) (178)، وبناءً على هذا تمثلت الملامح العامة لنظرية الشافعي في الآتي:

1- إعطاء صفة الهيمنة للسنة الصحيحة، بمعنى أن السنة مفسرة للقرآن (وبتعبير الشافعي: السنة قاضية على القرآن)، فيمكنها أن تحد من نطاق النص القرآن بتخصيصه، كما يمكنها أن توسع فيها بما يعرف باصطلاح "الزيادة على النص". (ص 179-180)

2- دلالة العام على أفراده ظنية، وبالتالي فهو قابل للتخصيص بظني كخبر الآحاد.

3- قبول أقوال الصحابة، ولكنها غير ملزمة للمجتهد، خاصةً عند معارضتها لحديث صحيح حيث لا يمكن تقديمها عليه، ففي حين يرى الحنفية أن القرآن والسنة يفسران في ضوء أقوال الصحابة والمبادئ العامة التي أرسوها، يرى الشافعي أن القرآن وأقوال الصحابة تفسر في ضوء السنة الصحيحة. (ص 182-183)

4- وضع معايير لقبول أخبار الآحاد وردها، والتي تحدد الحد الأدنى الذي يكون معه حديث الآحاد صحيحاً مقبولاً.

ثالثاً: نظرية مقاصد الشريعة

يعد إمام الحرمين الجويني واضع الأفكار الأولية لهذه النظرية ثم جاء تلميذه الغزالي فهذ ا وأنضجها وأحسن ترتيبها وعرضها، فظهرت في شكل نظرية متكاملة بعد أن كانت أفكاراً شتاتاً في تراث الجويني. ويرى المؤلف أنه من الخطأ القول بأن ما جاء به الغزالي –مع وفائه للمذهب الشافعي وعدم ادعائه بأنه جاء بنظرية جديدة- يعد نظرية الشافعي نفسها؛ لأنا أكثر مرونة وتعقيداً من نظرية التفسير الدقيق التي أرساها الشافعي. (ص 190)

يلخص المؤلف الأسباب التي دعت إلى وضع نظرية جديدة لتفسير النصوص في:

1- عدم تمكن نظرية التفسير اللغوي من الوفاء بمقاصد القانون (مقاصد الشريعة)؛ إذ إن حسن تفسير النص الفقهي يقتضي عدم أخذه مجزءاً بل بوصفه وحدة من النسق التشريعي المتكامل، وتفسيره بعد ذلك ليس بمنطق التفسير اللغوي الضيق فحسب، بل ضمن مبادئ الشريعة وقواعدها العامة ومقاصدها، وبعد العرض والمطابقة مع النصوص الأخرى الواردة في الموضوع، التي يمكن أن تكون مخصصة للنص أو مكملة له أو صارفة له عن معناه الظاهر.

2- أن النظريات السابقة كانت حذرة جداً في قبول أي مصدر فقهي لا يمكن أن تبرر مشروعيته بنصوص القرآن والسنة، ولذلك لم يقبل من المصادر غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس في نطاقه الضيق، ولا بعض تعدى إلى قبول قول الصحابي، والاستحسان حجة ومصدراً. وبتعقّد الحياة واتساع نطاق المعاملات بين الناس أفراداً

وجماعات ظهرت قضايا لا جواب لها في النصوص ولا في القياس بنطاقه الضيق، ومن هنا ظهر نوع من القصور في النظريات السابقة عن استيعاب كل ما يستجد من قضايا. (ص 190-192)

وأهم الملامح التي ميزت هذه النظرية من سابقا ا:

أولاً: توسيع أضرب القياس، وتطوير القواعد الفقهية ببنائها –فضلاً عن النصوص- على المقاصد العامة للشريعة. وقد سعى الغزالي إلى إعطاء بعد مقاصدي للقياس من خلال التفصيل في الوصف الذي يمكن التعليل به، وتقسيمه إلى مؤثر، ومناسب، وملائم، وغريب، والتفصيل في طرق الكشف عن الأوصاف الصالحة للتعليل، وبالتالي بناء القياس عليها، ومزجها بنظريتي المصلحة ومقاصد الشريعة، وخصص لذلك كتاباً كاملاً هو: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.

ومع أن الإمام مالك قد قال بالاستدلال المرسل (المصلحة المرسلة) واعتمده، إلا أن تردد الشافعي في قبوله، وما أحاط هذا الاستدلال من سوء فهم، قد أضعف من مكانته إلى أن جاء الغزالي فقواه وأبرزه بصورة منهجية جعلته يعطي القياس زخماً جدياً (ص 216)ز ووضع شروطاً ثلاثة للاستدلال المرسل:

أ- أن لا يكون المرسل غريباً، **ب-** أن لا يعارضه نص، **ج-** أن لا يلغي شيئاً من دلالات النصوص (المبادئ العامة للشريعة).

ثانياً: اعتماد الوصف الملائم مستنداً للقياس، وخصائص الوصف الملائم تختلف عنها في العلة، حيث يكون الملائم (الذي يمثل جنس الوصف ويصير على شكل مبدأ أو قاعدة) أوسع وأعم من العلة، فهو يمثل مرتبة أعلى من العلة حيث يكون بمثابة شرح للعلة، وينفذ إلى الحكمة مع ما قد تتصف به من عدم انضباط (وهو ما يكون مرفوضاً التعليل به في القياس بمفهومه الدقيق). (ص 221)

ثالثاً: استعمال مستويات أعلى من تعميم العلة، حيث يتوسع في تعميم العلة اهتداءً بالحكمة إلى أن تصير على شكل قاعدة عامة أو مبدأ عام، ومثال هذا كون الصغر علة في إثبات الوصاية على الصغير، وعند التأمل في حكمة هذا الحكم يتبين أنـها عدم قدرة الصغير على إصدار رضا معتبر شرعاً. و ذا تعمم العلة إلى مستوى أعلى فنحدد العجز عن الرضا (Inability to concent) علة للولاية، وهذا التعميم ينتج لنا وصفاً ثانياً يكون مبنياً على الحكمة التي ينطوي عليها النص (ومثل هذا الوصف لا يكون مقبولاً في القياس بمعناه الضيق لكونه غير منضبط في بعض الحالات)، فإذا عممنا العلة أكثر وصلنا إلى

وصف ثالث هو "الضرورة"، وبناءً عليه يكون الحكم بثبوت الوصاية كلما اقتضت الضرورة ذلك، وتدخل تحت هذا الحكم فروع كثيرة منها في عصرنا هذا تعيين الحراس القضائيين (Receivers)، والمديرين (Managers) لكل الشركات والمؤسسات التي تتورط في إهدار المال العام أو سوء استخدامه. ولكن الغزالي يشترط في صحة العمل بمثل هذه القواعد التي نتجت عن تعميم للعلة بناءً على ما تضمنه النص أو الحكم الأصلي من حِكمة شرطين: الأول أن تكون هذه المبادئ أو القواعد مناسبة، أي متوافقة مع مقاصد ا لشريعة، والثاني أن تكون ملائمة، أي لا تتعارض مع الأحكام الفقهية الأخرى بمعنى أن تشكل جزءاً من النسق التشريعي العام، والهدف من وضع هذين الشرطين (المناسبة والملاءمة) هو الحد من الاستعمال غير المضبوط للحكمة لاستخراج مثل هذه القواعد. (ص 283-286)

استراتيجيات الأسلمة

في مسألة أسلمة القوانين في العالم الإسلامي يستدعي المؤلف قاعدتين مهمتين من التراث الأصولي: **أولاهما:** القاعدة التي تنص على أن الأصل في الأشياء الإباحة، **والثانية:** أن الأصل في الأشياء الحرمة إلاّ ما ثبتت إباحته بدليل، ليحاكم وفقهما مسألة أسلمة القوانين.

وطبقاً للقاعدة الأولى يكون الأصل في القوانين المعمول ا حالياً في بلاد المسلمين الصحة والمشروعية إلاّ ما ثبت منها مخالفته للشريعة، وعلى ذلك فعملية الأسلمة لا تستدعي الإلغاء الكامل للقوانين الموجودة، بل مجرد تصفيتها بإلغاء ما ظهرت مخالفته لأحكام الشريعة الإسلامية أو تعديله، وهذا الاتجاه هو الذي عمِل به في باكستان.

وطبقاً للقاعدة الثانية يكون الأصل في القوانين الموجودة البطلان والإلغاء إلاّ ما ثبت منها موافقته للشريعة، بمعنى أنه ينبغي إثبات عدم معارضتها لأحكام الشريعة، وتبرير مشروعيتها مادة مادة.

والإشكالية التي تثار في الاتجاه الأول أن جملة هذه القوانين التي لم تظهر صراحة مخالفتها لأحكام الشريعة تتضمن في طيا ا المفاهيم التي تمثل غاية مفاهيم الحضارة الغربية ورؤاها، والتي لا نستطيع عملياً التأكد من مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية، فيبقى القانون في مجمله، في روحه وأسسه التي بني عليها، يخدم ثقافة وحضارة غربيتين عن قيمنا الإسلامية. أما الإشكالية التي تثار في الاتجاه الثاني فتتمثل فيما قد يؤدي إليه التغيير الكلي

في المنظومة القانونية من اضطراب وعدم استقرار، زيادة على الزمن بما تحتاج إليه العملية من مدة زمنية طويلة. ويفضل المؤلف الطريقة الثانية على الأولى للاعتبارات الآتية:

1-إن تسويغ جميع مواد القوانين في ضوء القواعد والمبادئ الشرعية العامة يعمق فهم المنظومة القانونية الإسلامية، ويقود إلى مزيد من التطور فيها.

2-الأخذ بالاستراتيجية الأولى يجعل القاضي يلجأ إلى المبادئ والقواعد العامة للقانون الإنجليزي أو الفرنسي أو غيرها (حسب أصول قانون هذا البلد) للتعامل مع القضايا التي لا يجد لها حكماً في المواد القانونية التي اعتبر أن الأصل فيها المشروعية وعدم المخالفة، بحكم أن هذه المواد القانونية مستمدة من هذا النظام وينبغي أن تفسر ضمن مبادئه وقواعده؛ لأنها هي التي تحدد غرض المواد المطبقة ومداها. في حين الاستراتيجية الثانية بحكم تبرير كلا لمنظومة القانونية بنصوصها ومبادئها العامة، فإن القاضي في مثل هذه الحالات يلجأ إلى المبادئ القواعد الشرعية العامة، و ـذا يبقى النظام القضائي دائراً في فلك الشريعة الإسلامية.

ويكون الغرض من التبرير الشرعي لكل مواد القانون هو وضع المبادئ والقواعد الشرعية العامة التي تستند إليها هذه المواد أو إبرازها ليسهل رجوع القضاة إليها عند تفسير هذه النصوص القانونية، ولتحل محل المبادئ القانونية الوافدة. (ص 293-294)

ملحوظات ختامية

فضلاً عما تخلل المراجعة من ملاحظات وتعليقات ومحاورات لبعض أفكار الكاتب وعروضه، أسجل الملاحظات الآتية:

1-الكتاب خطوة متقدمة في نقل فكرة تجديد علم أصول الفقه من إطار الدعوة النظرية إلى الممارسة التنتظيرية، وما يذكر للباحث أنه تناول الموضوع –على حساسيته- باتزان وأصالة، فلم يقع أسير تقديس التراث الفكري لفقهائنا فيكرره دون اجتهاد ولا إبداع، كما لم يكن رهين عقدة النقص تجاه الفكر الغربي فينطلق إلى جلد الذات بالإفراط في ا ـام مناهجنا بالقصور والعجز، بل شق طريقه ـدوء واتزان ليسهم بجهده في درب وعر وطويل.

2-مع أن المؤلف –باعترافه- لم يعرض كل القضايا والإشكالات الأصولية التي تحتاج إلى عرضها ومعالجتها بالدراسة والتحليل، إلاّ أنه تناول قدراً لا بأس به منها، وهو لبنة تحتاج إلى من يضيف عليها، لإعادة بناء هذا الصرح بشكل يجعله المنهج الضابط للفكر القانوني الإسلامي في عصرنا الحاضر.

3- اشتمل الكتاب على شيء من التكرار في بعض مباحثه، وربما يشفع لصاحبه أن الكتاب غير موجه لأصحاب الاختصاص وحدهم، بل موجه لرجال القانون والقضاء من المسلمين وغير المسلمين؛ مما يستدعي شيئاً من الاستطراد والتكرار زيادة في التوضيح والبيان.

4-اقتصر المؤلف في حديثه عن نظرية مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد على الغزالي والشاطبي ومن سبقهما، ومع أن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور قد أسهم إسهاماً عظيماً في تطوير نظرية المقاصد و تهذيبها إلا أننا لا نجد له ذكراً عند حديث المؤلف عن تطوير و تهذيب نظرية مقاصد الشريعة في الفصل الثالث عشر، وهو نقص يؤثر في القيمة العلمية لهذا المبحث ويجدر بالمؤلف تداركه في الطبعات القادمة.

العلاقات بين **الدول الإسلامية**

المؤلف: أ. د. محمد السيد سليم.
الناشر: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود (الرياض)، 1991.

عبده عمر شورى*

تقديم

يحتوي الكتاب الذي بين أيدينا على ستة فصول، ويشتمل كل فصل منها على مباحث ومطالب. وفضلاً عن ذلك يتضمن الكتاب ثمانية ملاحق. وليست هناك خاتمة أو خلاصة للكتاب. ففي الفصل الأول يتناول المؤلف تعريف الدول الإسلامية، وفي الثاني خصائص تكوينها، وفي الثالث التطور التاريخي، وفي الرابع النظرية السياسية للعلاقة بين الدول الإسلامية، وفي الخامس العلاقات المعاصرة، وفي السادس الأطر التنظيمية للعلاقات.

ومن الملاحق: شبكة العلاقات الدبلوماسية بين الدول الإسلامية سنة 1970م، وميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي، واتفاقية إنشاء البنك الإسلامي للتنمية.

وفصول الكتاب في أصلها مجموعة من المحاضرات التي ألقاها لمؤلف على طلاب كلية العلوم الإدارية بجامعة الملك سعود في مقرر العلاقات بين الدول الإسلامية وقدر جرى تحريرها وإعدادها للنشر العام.

وفيما يخص منهج الكتاب ليس فيها عيب، إلاّ أن بعض الفصول تقع في غير موضعها في الترتيب، فمثلاً الفصل الثالث: "التطور التاريخي للعلاقات بين الدول الإسلامية"، لا يمكن أن يأتي بعد الثاني لأنه في التطور التاريخي للظاهرة. والغريب في الأمر أنه ليست

---

* طالب في مرحلة الدكتوراه بالجامعة الوطنية بماليزيا (قسم العلوم السياسية).

هناك خاتمة للكتاب ولا أدري قصد المؤلف من ذلك. كما أن الملاحق احتلت ما لا يقل عن تسع وخمسين صفحة من حجم الكتاب مما يسبب خللاً واضحاً في بنيته.

أهمية الكتاب

ومن الأشياء التي تعطي هذا الكتاب أهمية علمية في تقديري:

1- الموضوع الرئيسي (main theme) للكتاب يكاد يكون من الموضوعات التي تنعدم فيها الدراسات العلمية الجادة وخاصة باللغة العربية.

2- طريقة تحليل المؤلف للظاهرة وتصنيفه للأفكار أمر متميز وفيه قدر كبير من الأصالة، لا سيما إذا قارنا الكتاب بعدد من المؤلفات التي صدرت باللغة العربية في هذا الموضوع.

3- خبرة المؤلف في التدريس في هذا الموضوع وفرت له مادة غنية وسعة نظر فيها.

والكتاب المتميز كذلك من حيث الطريقة التي بنى عليها المؤلف تحليلاته والأصول التي انطلق منها لفهم الظاهرة المدروسة: العلاقات بين الدول الإسلامية. وهو إسهام جديد في الميدان، ودعوة الباحثين المسلمين إلى الاهتمام بمثل هذه الدراسات، لأن العلاقات السياسية في العالم الإسلامي واقع لا يمكن تجاهله، وهي ظاهرة تحتاج إلى فهم ودراسة وتحليل.

الفصل الأول: تعريف الدولة الإسلامية

والدولة الإسلامية في رأي المؤلف: "كيان سياسي قانوني ينصرف إلى مجموعة الأفراد الذين يعيشون في إقليم واحد موحد وتحكمه سلطة سياسية ذات سيادة". (ص 1)

ويدعو المؤلف بالباحثين إلى أن يفرقوا بين مفهوم "العالم الإسلامي" ومفهوم "الدولة الإسلامية" لكو ما وحدتين مختلفتين. "فالدول الإسلامية عبارة عن كيانات سياسية قانونية قد تضم بعض الشعوب والأقليات غير المسلمة. أما مفهوم العالم الإسلامي فإنه ينصرف إلى الوجود الإسلامي في كل مناطق العالم بصرف النظر عما إذا كان هذا الوجود يتم في إطار الدول الإسلامية أو غير الإسلامية".

من هنا يأتي الإشكال حول تعريف المؤلف للدولة الإسلامية. فالقارئ يلاحظ –بدون صعوبة- أن المعيار الذي يستخدمه هو عبارة عن إضفاء الشرعية على الحكومات القائمة في ديار المسلمين وتبرئتها من مة عدم المشروعية التي يوجهها إليها العديد من الفقهاء والمفكرين. كذلك يدرك القارئ أن المؤلف اختلطت عليه المفاهيم حول "الدولة

المسلمة" و"الدولة الإسلامية". ففي العالم الإسلامي دول مسلمة وليس هناك دولة إسلامية، وليس هناك قانون إسلامي قُدم من قبل الفقهاء والعلماء، يمكن تطبيقه على العالم الإسلامي، صالح للشعوب المختلفة. وهذه على أية حال مسألة جرى فيها اختلاف كبير بين المفكرين والفقهاء المعاصرين.

والجدير بالذكر أن صميم التعريف الذي قدمه المؤلف فيه نظر، ذلك لأن هذا التعريف عام، وشامل، ولا يختلف عن بعض التعريفات التي قال ا علماء السياسة في الغرب مثل بودين jean bodine (1530-1596) وهو أول من عرف الدولة (state)، وروسو j.j. rousseau (1712-1778) ولوك john lock (1632-1704)، أو التعريفات التي قدمها مفكرو المسلمين مثل ابن خلدون، (1332-1406).

هذا وفي محاولة للخروج من هذا الإشكال لجأ الكاتب إلى سوق العديد من التبريرات منها أنه لا يمكن تحديد هوية الدولة الإسلامية، وأنه يجب التمييز بين التعريف النظري للهوية والتطبيق العملي لتلك الهوية في تنظيم شؤون الحكم وا تمع في إطار الدولة. وكثيراً ما يتجنب الكاتب التعريفات التي قُدمت من قبل المفكرين الإسلاميين والفقهاء قديماً وحديثاً، ويزيد الإشكال السابق حدةً عندما يؤكد المؤلف في هذا الفصل أن: "الدولة الإسلامية هي الدولة المسلمة ولا فرق بين الاثنتين"، وأن نسبة المسلمين في الدولة لا تؤثر في إسلامية الدولة والعكس صحيح، "فالدولة الإسلامية هي التي تعرف إزاء العالم الخارجي أ ا إسلامية، أي أ ا تلك الدولة التي تعرف النخبة الحاكمة فيها هوية للدولة على أ ا دولة إسلامية حتى إذا لم تكن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية مثارة فيها كإحدى أولويات السلطة السياسية". (ص 8)

الفصل الثاني: خصائص تكوين الدولة الإسلامية

وقد عرض المؤلف آراء مهمة خاصة بالجغرافيا السياسية (geopolitice) للدول الإسلامية، وبخصائصها الاجتماعية والاقتصادية، والمؤثرات الداخلية والخارجية في العلاقات بين تلك الدول. وناقش كذلك موقع الدول الإسلامية جغرافياً حيث إ ا تشمل مساحة واسعة تمتد من المحيط الأطلسي غرباً (المغرب وموريتانيا والسنغال) إلى المحيط الهادي شرقاً (إندونيسيا وماليزيا وبروناي)، ومن بحر قزوين شمالاً (إيران وتركيا) إلى بحيرة فيكتوريا جنوباً (أوغندا). وهي مساحة لا تقل عن 36.618 مليون كيلومتر مربع،

وتمثل 30.04 ٪ من مساحة اليابسة في العالم. ويعتبر السودان أكبر الدول الإسلامية مساحةً (3.5.6 مليون كيلومتر مربع)، بينما تعتبر جزر المالديف أصغرها مساحةً (300 كيلو متر مربع).

والحقيقة أن المؤلف قد قدم هنا تحليلاً جغرافياً دقيقاً معتمداً فيه على أعمال عدد من الباحثين الجغرافيين من المسلمين المعروفين منهم: جمال حمدان في كتابه: العالم الإسلامي المعاصر، وصلاح الدين علي الشامي وزين الدين عبد المقصود في كتا ما: جغرافية العالم الإسلامي، وجودة حسن جودة في مؤلفه: جغرافية الدول الإسلامية، وعبد الرزاق الجوهري مؤلف كتاب: جغرافية السعودية الإسلامية، وغيرهم.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن الموقع الجغرافي الاستراتيجي لا قيمة له في حد ذاته إذا لم يستفد منه أمنياً وسياسياً واقتصادياً. فبلد كالصومال مثلاً ذو موقع من أهم المواقع بالنسبة إلى العالم الإسلامي وغير الإسلامي، ولكن أهله لم يستطيعوا توظيف هذا الموقع الممتاز لخدمة مصالحهم. لكن ينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن تطور تقنيات الصواريخ العابرة للقارات وتقنيات الطيران قد أدى إلى تضاؤل أهمية الموقع الجغرافي، فقد يكون لدولة معينة موقع استراتيجي مهم من النواحي السياسية والعسكرية والاقتصادية ولكنها تعجز تماماً عن حماية نفسها من الأعداء، خصوصاً إذا كان الأعداء من القوى الكبرى التي بإمكا ا أن تنتقل بأسلحتها وعتادها إلى أبعد الأماكن وفي أقصر وقت ممكن، كما حدث إبان الصراعات الأخيرة بين الولايات المتحدة الأمريكية والعراق أيام حرب الخليج.

إن العالم الإسلامي –والمؤلف يرفض استخدام عبارة العالم الإسلامي في هذا الكتاب- يعاني حسب اعتقاد الكاتب آثار مشكلتين جغرافيتين: أولاهما الاتساع الجغرافي، ويقصد به أن الدول الإسلامية تمتد امتداداً أفقياً واسعاً ولا تزال تعاني ضعفاً واضحاً في وسائل الاتصال بكل أنواعه وخاصة الاتصال الإلكتروني. فلم تصل شبكة الاتصالات الدولية (internet) إلى اليوم إلى كثير من الدول الإسلامية، وكذا آلة الحاسوب. بل إن الطاقة الكهربائية التي هي الأساس لاستخدام هذه التقنية الحديثة تعاني تخلفاً ملحوظاً في هذه الدول.

والمشكلة الثانية: هي أن الدول الإسلامية ا مساحات شاسعة من الأراضي الصحراوية، وذلك على حساب المساحات القابلة للزراعة التي لا تزيد عن 8.9٪.

أما عن الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للدولة الإسلامية، فقد تناول المؤلف إحصائيات السكان بالدول الإسلامية بما فيها فلسطين وإندونيسيا وجزر المالديف، فأوضح أنّ إندونيسيا تشكل 19.8 ٪ من سكان الدول الإسلامية. ثم حاول أن يحدد الوضع الاقتصادي العام للدول الإسلامية من خلال بعدين رئيسين هما: التخلف والتنمية الاقتصادية، والتبعية والاستقلال الاقتصادي، إذ أن هذين العاملين يؤثران تأثيراً عميقاً في العلاقات بين الدول الإسلامية بأشكال مختلفة، ومن ثّ انتقل المؤلف لمناقشة العلاقات بين الدول الإسلامية.

وفي مقدمة هذا النقاش تساءل المؤلف عما إذا كان هناك منظور تاريخي للعلاقات بين الدول الإسلامية. وللإجابة عن هذا التساؤل تناول المؤلف التطورات التاريخية والسياسية التي مرت بالعالم الإسلامي منذ قيام الخلافة العباسية عام 750م إلى سقوط الدولة العثمانية عام1924 م، فميز بين مراحل خمس أساسية ومهمة في تطور علاقات الدول المسلمة مع الخلافة العامة وهي:

1- المرحلة التي شهدت نشأة الدولة العباسية وسقوطها (من القرن الثامن إلى الثالث عشر).

2- المرحلة التي ا ارت فيها الدولة العباسية، وقامت الدولة العثمانية (من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر). حيث ظهرت بصورة جلية سيطرة العثمانيين.

3- التكالب الاستعماري على العالم الإسلامي (من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر).

4- ظهور حركة الجامعة الإسلامية (من القرن التاسع عشر إلى ابة الحرب العالمية الأولى).

5- ظهور حركة الجامعة الإسلامية القطرية (Muslim Nation-States) (ص 61).

لقد أشار الكاتب إلى أن الباحثين الغربيين قد حللوا التطورات السياسية والتاريخية مثل "صلح ويستفاليا" عام 1648م. ولكنهم لم يلتفتوا إلى أوضاع الدولة المغولية في الهند والدولة الفارسية وأحوالهما السياسية في ذلك العهد. وحين عرضوا تطورات مؤتمر فيينا عام 1815م كُفّت أبصارهم، ولم يعطوا العلاقات بين الدولة العثمانية والدولة الفارسية القاجارية في المرحلة ذا ا طرفة عين.

ويواصل المؤلف نقاشه حول تحليل العلاقات بين الدول الإسلامية التي قامت إثر ضعف الدولة العباسية وسقوطها عام 1858م حيث أشار إلى وجود ست دول إسلامية نشأت بعد ا يار الدولة العباسية هي:

1- دولة الأندلس.
2- دولة الموحدين في شمال إفريقيا.
3- دولة المماليك في مصر والشام.
4- دولة السلاجقة الروم في الأناضول.
5- الدولة المغولية التركية في آسيا الوسطى وشمال الهند.
6- إمبرطورية مالي في غرب إفريقيا.

وفي هذا الصدد ذهب المؤلف إلى أن العلاقات بين هذه الدول لم تكن قائمة على الانسجام والتكامل، بل كانت تنكر بعضها بعضاً، على الرغم من أنه قد حاول من خلال نقاشه أن يؤكد وجود بعض الإيجابيات في هذه العلاقات أكثر من السلبيات.

ففي عام 1380م استولى المغول على أفغانستان وبلاد فارس والعراق وجورجيا وأرمينيا وكردستان. وبعد ثلاثة عشر عاماً من ذلك التاريخ دخل القائد المغولي تيمورلنك في صراع مسلح مع دولة المماليك والدولة العثمانية حتى استولى على الشام بأكملها. وسقط السلطان بايزيد الأول أسيراً في يد تيمورلنك في معركة أنقرة عام 1403م. ولما قويت الدولة العثمانية عسكرياً بقيادة محمد الفاتح وتأسست الدولة الصفوية الشيعية حصل الصدام بين المماليك والعثمانيين، وذلك في بداية القرن السادس عشر حيث وجد نظام توازن القوى (Balance of Power). ويبقى السؤال أين العلاقات الإيجابية بين الدول الإسلامية التي يتحدث عنها المؤلف؟

ومن القضايا التي ناقشها المؤلف في كتابه قضية "الجامعة الإسلامية (Pan-Islamism)، فما هي الجامعة الإسلامية؟

برزت الفكرة مع الشيخ جمال الدين الأفغاني، ثم تبناها عبد الحميد الثاني من ناحية عملية حتى يوطد سياسته ويعزز ملكه. ثم ماتت الفكرة بين يديه، وظهرت بعد مو ا أربعة تيارات في العالم الإسلامي. تيار وطني قطري يمثله أحمد لطفي السيد في مصر، وتيار عروبي ينادي بالقومية العربية وعلى رأسه نجيب عازوري في لبنان، وتيار عروبي إسلامي قاده عبد الرحمن الكواكبي، وأخيراً تيار السلطان عبد الحميد الثاني الذي نادى "بالجامعة

الإسلامية" بعد أن حورها عن طريقها الأصلي ثم استخدمها لتحقيق مصالحه السياسية. وبقرار من الحكومة التركية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك انتهت الخلافة، وبدأت الدعوة لإعادة الخلافة الإسلامية من جديد.

الفصل الرابع: النظرية السياسية للعلاقات بين الدول الإسلامية

حاول المؤلف تقديم صورة متكاملة عن ظاهرة التعدد السياسي في العالم الإسلامي من خلال عرض آراء المفكرين المسلمين في هذه الظاهرة وبيان ما هو واقعي (realistic) منها ما هو مثالي (idealistic). وفي رأيي أن المبحث الأول هو أهم مباحث هذا الكتاب، فهو يمثل الأفكار الأساسية للكتاب، ولا أدري لماذا لم يضعه المؤلف في آخر الكتاب حتى يكون بمنـزلة خاتمة مركزة للموضوع الذي دار عليه الكتاب. هذا وقد بدا المؤلف بوضع مقدمات عامة عن وحدة الأمة الإسلامية، على أساس أن الأمة جماعة من الناس تربطها عقيدة واحدة، وشريعة شاملة، إلا أنه يعتقد أن ذلك لا يعني "بالضرورة" وحدة قيادة الأمة. فهو يرى أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي وردت في هذا إنما تتحدث عن الروابط الروحية والعقدية بين المسلمين (ص 118). والذي يفهم من كلام المؤلف هذا أن وحدة الخلافة أو الرئاسة العامة ليست ركناً أساسياً في التراث السياسي الإسلامي، وأن المؤسسات السياسية المسلمة المعاصرة جائزة في الشرع والعقل لتمثل الأمة في صور ا الراهنة. والفقهاء في المسألة على مذهبين: مذهب يؤيد وجود أكثر من خليفة في البلاد الإسلامية في وقت واحد وقد ذهب إلى ذلك البغدادي والجويني، ومذهب يرى اشتراط وحدة الرئاسة في البلاد الإسلامية وقد قال بذلك الماوردي. وحجة هؤلاء من السنة قول الرسول ﷺ: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه".

والغريب في الأمر أن المؤلف قد فسر هذه الأحاديث على أ ا تتعلق بشرعية الثورة على الخليفة فقط. وقد اختار مذهبين: أولهما أن الأمة الإسلامية اتسعت جغرافياً بحيث لا يمكن أن يحكمها حاكم واحد، مستدلاً في ذلك برأي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) في رسالته للدكتوراه عن النظرية الإسلامية

للعلاقات الدولية*، حيث قال: "إن رسول الله ﷺ حينما نادى بالوحدة من بعده إنما كان يشير إلى ضرورة المحافظة على النظام السياسي الذي أقامه في المدينة وليس إلى إقامة سلطة سياسية واحدة تضم جميع أرجاء العالم الإسلامي" (ص 182).

وقد استند إلى أقوال مفكرين مسلمين معاصرين آخرين مثل الشيخ محمد أبي زهرة حيث قال: "إن الوحدة الإسلامية ليست دولة واحدة".

وفي رأي المؤلف أن إنكار أبي بكر على ابن المنذر عندما طالب بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير لم يكن القصد منه عدم تعدد الرئاسات، بل كان القصد ألاّ يكون هناك أميران للمسلمين في المدينة المنورة. ومن المبادئ التي يؤكدها الإسلام في نظر المؤلف الأخوة الإسلامية، ونبذ العصبية، والنصح المتبادل، والجماعة الإسلامية المتكافلة، وعدم الاعتداء بين الدول الإسلامية، والتضامن الجماعي، وأسس فض المنازعات بين الدول الإسلامية. وبذلك ليس لمبدأ وحدة الرئاسة وجود بين المبادئ التي أقرها الإسلام وحث عليها.

ومن هنا يمكن القول -بناءً على تحليلات المؤلف- إن كل مفكر إسلامي معاصر ينادي في العصر الحديث بوحدة القيادة الرئاسية في العالم الإسلامي إنما هو مثالي وليس واقعياً. فجمال الدين الأفغاني رجلٌ مثالي، والشيخ رشيد رضا رجلٌ مثالي، والشيخ حسن البنا رجلٌ مثاليٌ أيضاً. في حين أن الشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي، والشيخ عبد الحميد بن باديس يعدون من أهم الشخصيات الواقعية في هذا المضمار.

وللعلاقات الاقتصادية والسياسية والدبلوماسية بين الدول الإسلامية المعاصرة أهمية خاصة في نظر المؤلف. حيث يرسم في توضيحه بعض الرسومات البيانية التي توضح المسائل الاقتصادية والجغرافية والسياسية في هذا السياق. فتاريخ العلاقات بين الدول الإسلامية يدل دلالة واضحة على أ ا أحيت فكرة القومية وأماتت فكرة التضامن الإسلامي. إلاّ أن فكرة التضامن ضت من جديد في بداية الستينيات لأ ا لم تمت موتاً ائياً. وكادت أن تتحدى الأفكار السياسية الأخرى في العالم الإسلامي مثل القومية

---

* أعدت هذه الرسالة باللغة الإنجليزية تحت عنوان: The islsmic Theory of international Relation: New Direction for islamic Methodology and though.، ونشرت أيضاً مترجمة إلى العربيــة بعنــوان: النظريــة الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة وتعليق ناصر أحمد المرشــد البريــك، الرياض: 1413هـ/1993م.

والعلمانية والأيديولوجيات والنظم السياسية التي نتجت من تلفيق المذاهب الغربية وتقليدها مثل الشيوعية والديمقراطية.

وفي ناية هذه الرحلة ناقش المؤلف كيفية إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية، وأثرهما وأهداف كل منها. وما زلت أتأمل وأتساءل حول مدى إمكانية أن تواصل هذه المنظمات أعمالها حتى تؤدي واجبها المنوط ا؟ وهل تسير منظمة المؤتمر الإسلامي على النهج القويم الذي يؤدي إلى توجيه الأمة توجيهاً صحيحاً وإبراز أثر سياسي يتجاوز التكوين القومي والمصالح الوطنية؟ وإلى متى ننتظر حتى تنمو شوكتها وتقوى على اتخاذ القرارات الموحدة والحاسمة حول الأزمات الراهنة؟ وهذه كلها قضايا مهمة لا أرى سبباً يجعل المؤلف لا يلتفت إليها في كتابه.

حلقة دراسية علمية عن إدماج الدراسات الإسلامية
في المنهاج الدراسي للعلوم الفلسفية والإنسانية 6-7 مارس 1998

برانون ويلر*

استضاف القسم الناشئ للدراسات الإسلامية المقارنة بجامعة واشنطن حلقة دراسية عن دمج الدراسات الإسلامية في المناهج الدراسية للعلوم الفلسفية والإنسانية (Liberal arts)، وقد تكفل بتمويل الحلقة كل من قسم لغات الشرق الأدنى وحضارته، ومركز وولنـز سميسون للإنسانيات، ومعهد هنري جاكسون للدراسات العالمية، وبرنامج مقارنة الأديان، وبرنامج دراسات الشرق الأوسط وبرنامج دراسات جنوبي آسيا.

أهداف الحلقة

يمكن توزيع أهداف الحلقة على المحاورة الثلاثة الآتية:

أولاً: جمعت الحلقة حوالي أربعين من المدرسين والعلماء، حوالي عشرين منهم من جامعة واشنطن، وعشرون من مناطق مختلفة في الولايات المتحدة وكندا. ومعظم المشاركين هم من الأساتذة المشتغلين بالتعليم في مجال الدراسات الإسلامية وفي مجالات أخرى متصلة ا في جامعة ومعاهد حكومية وخاصة، كما شارك في الحلقة بعض معلمي التعليم الثانوي أما التخصصات التي مثّلت في الحلقة فهي الأديان، وتاريخ الفنون والجغرافيا، والموسيقى، والتاريخ، والأدب المقارن، والدراسات النسوية، وعلم الإناسة، والدراسات الإنجيلية، والعلوم السياسية.

ثانياً: هدف الحلقة إلى مناقشة قضايا جوهرية تواجه المشتغلين بالدراسات الإسلامية في الإطار الواسع للدراسات الفلسفية والإنسانية. وقد ناقش المشاركون بصورة خاصة جذور الدراسات الإسلامية وتطورها التاريخي في سياق المناهج الدراسية لتلك الدراسات وطريقة

---

* يعمل برانون ويلر Brannon M. Wheeler أستاذاً في قسم لغات الشرق الأدنى وحضارته بجامعة واشنطن. وقد ترجم التقرير عن الإنجليزية محمد الطاهر الميساوي.

صياغة برامج الدراسات الإسلامية، وبعض النظريات والمناهج المتبعة في العمل في الدراسات الإسلامية. وقد صممت جلسات الحلقة بحيث تستحث نقاشاً مستفيضاً ليس فقط للنظر في النظريات الخاصة بطرائق التدريس (pedagogical)، وإنما لتبادل الخبرات في تدريس مقررات الدراسات الإسلامية وطرائق إدار ا وتنظيمها.

ثالثاً: وقد صممت الحلقة كذلك على نحو من شأنه أن يشجع استمرار الحوار والنقاش حول التطورات التي يمكن أن تطرأ على الدراسات الإسلامية في المستقبل. وقد تزامن تنظيم هذه الحلقة الدراسية مع المراحل الأولى لتأسيس برنامج مكثف للدراسات الإسلامية المقارنة في جامعة واشنطن، يحظى بدعم حوالي ثلاثين من أساتذ ا، وبتأييد العديد من البرامج المتداخلة التخصصات، فضلاً عن عدد من أفضل المصادر التمويلية الجيدة المرصودة لدراسات اللغات المتصلة بالدراسات الإسلامية في الشمال الأمريكي. وقد اتخذت الحلقة مبادرة أخرى تمثلت في إنشاء مكنـز معلومات إلكتروني وإصدار نشرة علمية نصف سنوية لخدمة مسألة دمج الدراسات الإسلامية في المقررات الدراسية للعلوم الفلسفية والإنسانية. والأهم من ذلك أن المشاركين في هذه الحلقة قد اتفقوا على تنظيم حلقات دراسية أخرى توفر الفرصة لمشاركة المتخصصين في الدراسات الإسلامية من الشرق الأوسط وجنوبي آسيا وجنوب شرقي آسيا. وفي هذا الإطار يجري الآن الإعداد لحلقة دراسية ثانية تعقد في ربيع عام 2000.

برنامج الحلقة

استغرقت الندوة التي عقدت في حرم واشنطن بسيتل Seattel يومين كاملين، وكان من ميزا ا أن الحوار والمناقشات كانت تتواصل أثناء تناول وجبات الطعام وخارج جدران قاعات المحاضرات. ناقش المشاركون ثلاثة عشر عرضاً جرى توزيعها على أربع جلسات استمرت كل واحدة منها ساعتين.

ولقد قصد أن تكون العروض على نحو متحرر من الطابع الرسمي الذي يغرق في تقنيات البحث والتنظير، فكانت وجهتها إثارة القضايا والأسئلة واقتراح الحلول العملية من خلال التجارب المتنوعة لكل المشاركين. ومن ثم أعطي صاحب كل عرض مدة نصف ساعة لتقديم ما لديه، ليأتي بعد ذلك دور المناقشة لمدة عشرين دقيقة.

الجلسة الأولى: عن تاريخ الدراسات الإسلامية في البرامج الدراسية للعلوم الفلسفية والإنسانية. وجرى التركيز فيها على التطورات المؤسسية وعلى الأصول البيداغوجية للوضع الحالي للدراسات الإسلامية. وقد أدار الجلسة الأستاذ يوجين واب Engene Webb مدير

برنامج الدراسات الأوروبية في جامعة واشنطن. وتحدث فيها أ. كيفن راينهارت A. Kevin Reinhart – أستاذ الأديان بمعهد بورتماوث- عن مسألة تدريب المدرسين للموضوعات الإسلامية في مناخ العلم الفلسفية والإنسانية، ذاهباً إلى أن الدراسات الإسلامية لم يجر دمجها بصورة مناسبة في الإطار الواسع للدراسات الفلسفية والإنسانية، ولا في الدراسات الجامعية للأديان. وأشار إلى أن هناك ما بين 20 إلى 30 بالمائة فقط من أقسام دراسة الأديان ا متخصصون في الدراسات الإسلامية. وفي حالات كثيرة، يتولى تدريس مقررات عن الإسلام أساتذة متخصصون في الديانة اليهودية أو الهندية. وفي رأي الأستاذ راينهارت فإن هذا يعود إلى أنه لم تعط العناية الكافية في مناهج الدراسات الفلسفية والإنسانية لتأهيل دارِسِي الإسلاميات وتدريبهم وخاصة في البرامج الخاصة بمناطق معينة (area studies programs).

أما جين ماكوليف Jane McAuliffe أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو فتناولت موضوع "تدريس الإسلام في فصل دراسي متعدد الثقافات" حيث تحدثت عن الوضع الحالي في الجامعات الكبرى بالشمال الأمريكي، وهو وضع يتسم بالتنوع الديني والعرقي. ففي مستوى الدراسة الجامعية هناك أكثر من خمسة آلاف وستة وتسعين طالباً تعود أصولهم إلى آسيا جنوباً وشرقاً وغرباً. وهذا الوضع يجعل الدروس الخاصة بالإسلام ذات جاذبية خاصة لأعداد غالبة من الطلاب المسلمين، على عكس ما كان عليه الأمر قبل عقد ونصف من الزمان. وهذا التحول في التكوين الديمغرافي للفصول الدراسية من شأنه أن يثير غير قليل من الهموم والتحديات. ففي بعض الأحيان تتصادم تطلعات الطلاب وا موعة المسلمة عموماً وتوقعا م مع عقلية ما بعد عصر التنوير السائدة في الوسط الجامعي. إلاّ أن التحول الحاصل في البيئة الجامعية بسبب التخصصات الحديثة نسبياً –مثل الدراسات النسوية، والدراسات الإفريقية الأمريكية، ودراسات ما بعد الاستعمار- مقروناً بالتحول الديمغرافي الذي أشرنا إليه، قد أعاد فتح بعض الأنساق الفكرية الأثيرة في الدراسات الدينية.

وتلا ذلك عرض قدمه مارتن جفي Martin S. Jaffee أستاذ الأديان المقارنة بجامعة واشنطن عن "تعليم الدراسات اليهودية: حالة مقارنة". وفي سياق مقارنة بتطور الدراسات الإسلامية في أوربا وأمريكا الشمالية، رسم الأستاذ جفي ثلاثة نماذج للدراسات اليهودية: الأول نموذج الدراسات الدينية الذي يسعى لتطوير نظرية عامة أكثر تميزاً في الدين، وذلك من خلال استيعاب الحالة اليهودية في قوالب نظرية هي في الأصل متصدعة لأ ا قد صممت من وجهة نظر مسيحية بغية التعامل مع الشعوب المستعمرة. أما الثاني فهو نموذج الدراسات الثقافية الذي

يرتبط في نظر الباحث بأعمال مارشال هودسون Marshall Hodgson في مجال الدراسات الإسلامية. ويهدف هذا النموذج إلى خلع صبغة الجوهر الثابت (de-essentialize) عما هو يهودي، وذلك بتطبيق مقولات العلوم الاجتماعية ومناهجها على قضايا من الدين اليهودي. أما النموذج الثالث فهو نموذج الهوية والسياسة الذي يؤكد مسألة كون اليهود يصارعون من أجل البقاء داخل محيط معادي وعلى أساس هذه النماذج، يرى الأستاذ جفي أن المحاولات الرامية إلى دمج الثقافة اليهودية في الثقافة العليا (high culture) لأوروبا يمكن أن تقدم توضيحات مهمة في فهم تاريخ الدراسات الإسلامية.

أما زين القسام –أستاذة الأديان المساعدة بمعهد بومونا Pomona College فقدمت بحثاً عن "المرأة المسلمة من خلال الأدب" عرضت فيها استراتيجيتها في كيفية دمج الدراسات الإسلامية في المناهج الدراسية السائدة، مشيرة إلى أ ا الشخص الوحيد المتخصص في الدراسات الإسلامية الذي يشغل وقتاً كاملاً في معاهد كليرمونت Claremont College الستة. ومن الطرق التي اعتمد ا في ذلك أن تدرس مقررات في مجالات أكثر تقليدية أو تحت عناوين عامة مثل الأدب المقارن أو الدراسات النسوية. وبينت الأستاذة القسام كذلك كيف أن مقررات الدراسات الإسلامية للعلوم الفلسفية والإنسانية. ولتجاوز حالة النقص المشار إليها، أكدت المحاضرة ضرورة استضافة محاضرين في ا ال وتنظيم دروس تدار بواسطة فريق من المتخصصين في الإسلاميات حتى يمكن جعل إسهام الدراسات الإسلامية أكثر أهمية.

وكانت الجلسة الثانية عن تدريس الدراسات الإسلامية، وقد فتحت للعموم فحضرها ما يقرب من 150 شخصاً أغلبهم من طلاب المرحلة الجامعية بجامعة واشنطن المهتمين بالدراسات الإسلامية. وبسبب ذلك، كان هناك متحدثان فقط أعطي لكل منهم خمس وأربعون دقيقة لعرض بحثه، وخمس عشر دقيقة للمناقشة. وأعقب ذلك حفل شاي أتيحت في الفرصة للطلاب للحوار والمباحثة مع المشاركين في الحلقة. وقد أدار الجلسة برانون ويلر أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد بجامعة واشنطن.

وقد تحدث الأستاذ كارل إرنست Carl Ernest أستاذ كرسي دراسة الأديان بجامعة كارولاينا الشمالية عن "دراسة الإسلام ودراسة الأديان"، وذكر أنه منذ نشر شارلز آدم Charles Adams مقاله الشهير عام 1973م شهدت علاقة دراسة الإسلام بدراسة الأديان تحسناً ملحوظاً، على الرغم من أ ا تتطلب المزيد. وأضاف الأستاذ إرنست أنه إذا كان مجال دراسة الأديان قبل ربع قرن على غير وعي بكثير من القضايا المهمة اليوم، فإنه قد شهد

تطورات ملموسة فتخلص من نـزعة التحيز للنظرة المركزية الأوروبية في كثير من مناهجه ومقولاته.

وفي رأي الباحث فإن هذه التطورات قد سمحت بمجال أوسع للبحث المتداخل التخصصات (Cross-discplinary) وبفهم أدق وأعمق للعلاقة بين الدراسات الإسلامية ودراسة الأديان. على أن المشكل الأساسي الذي ما زال يواجه الدراسات الإسلامية يتمثل –في رأي الأستاذ إرنست- في الفجوة بين التأهيل المتخصص المركز على طائفة محدودة من الخبراء والحاجة إلى معلومات عن الإسلام أكثر عموماً وشيوعاً.

أما الأستاذ بروس لورنس Bruce Lawernce أستاذ كرسي الأديان بجامعة ديوك، فقد تحدث عن "التركيز الجهوي في تمثيل الإسلام من خلال الحالة الآسيوية". وانطلاقاً من التمييز بين الإسلام والحضارة الإسلامية، أكد الأستاذ لورنس أهمية القول بأن الحضارة الإسلامية آسيوية وفارسية أكثر من كونها عربية. وللتدليل على ذلك أشار إلى الأنماط الاجتماعية ذات الطابع الآسيوي المميز مثل المجتمع المعسكر (millitarized sociaty) والحكم الفردي المطلق، كما ذكر قضايا مثل "دائرة العدل" و"تراتب الأولياء" بوصفها أموراً قد ارتبطت بتطور الحضارة الإسلامية خارج دائرة الشرق الأوسط العربي. وقد اعتمد الأستاذ لورنس في الكثير مما ذهب إليه على دراسات مارشال هودسون مؤكداً أن تصوير هودسون لسمات التطور والتنوع في الحضارة الإسلامية يبين كيف يمكن أن تستخدم هذه الحضارة لتدرسي مفاهيم ومقولات تاريخية وثقافية أكثر عمومية.

وفي الجلسة الثالثة تركز النقاش حول قضايا خاصة بالتخطيط للمستقبل وبناء برامج فعالة في الدراسات الإسلامية، كما تناول بعض المسائل النظرية المتصلة بخيارات إدراية وتنظيمية مختلفة. وقد أدار هذه الجلسة كل من جيري باشاراش Jere L. Bacharach أستاذ التاريخ ومدير مدرسة جاكسون للدراسات العالمية) وسكوت نوغل Scott Noegel (أستاذ اللغات والحضارات الشرقية المساعد)، وكلاهما من جامعة واشنطن.

وقد تحدثت الأستاذة آن بيتريدج Anne H,Betteridge (MESA) رئيسة جمعية دراسات الشرق الأوسط بشمال أمريكا وأستاذة علم الأناسة بجامعة أريزونا عن وضعية الدراسات الإسلامية في إطار هذه الجمعية، مستعرضة بعض الطرق التي تم بها التعامل مع هذا الموضوع منذ إنشاء الجمعية المذكورة عام 1966، ومبينة كيف أن وضعية الدراسات الإسلامية تترسخ باطراد. فخلال السبعينيات والثمانينيات، كان عد الذين يعرفون بأنفسهم

بصفتهم متخصصين في دراسة الأديان أو في الدراسات الإسلامية أقل من ثلاثة بالمائة من عضوية الجمعية، أما بعد 1996 فقد تجاوز عدد المخصصين في الدراسة الإسلامية من تلك العضوية الثمانية بالمائة، كما أن معدل البحوث والندوات التي تخصص للدراسات الإسلامية (بما في ذلك التاريخ الإسلامي) في اللقاءات السنوية للجمعية بلغ حوالي عشرين بالمائة. وفيما بين عامي 1975 و 1979 لم يكن من بين العلماء الثمانية الحاصلين على منح مؤسسة فورد إلا شخص واحد متخصص في الدراسات الإسلامية. ومنذ عام 1986 دعي لإلقاء الخطاب الرئيسي للقاءات السنوية لجمعية دراسات الشرق الأوسط تسعة من المتخصصين في الدراسات الإسلامية. هذا وقد ذكرت الأستاذة بيتريدج أنه منذ صدر عام 1976 كتاب دراسة الشرق الأوسط The Study of the middel east الذي حرره ليونارد بايندر Leonard Binder، تضاعفت البرامج الجامعية للدراسات الإسلامية ثلاثة مرات، كما شهدت تخصصات أخرى ذات صلة ا توسعاً أكبر.

أما أحمد كارا مصطفى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة واشنطن سباني لويس فتحدث عن "الانقسام بين ما هو حداثي وما هو قبل حداثي في تدريس الدراسات الإسلامية". وقد أكد الأستاذ كارا مصطفى أن كثيراً من البرامج والمقررات عن الإسلام إما أ ا لا تميز أو تسيء التمييز بين الحداثة وما قبل الحداثة. وذهب بالخصوص إلى أن الرؤى التبسيطية للشريعة التي تحاول أن تحيي نموذجاً قديماً (Classical) لا تكاد تكون لها صلة بالممارسات القانونية المعاصرة. ومن ثم فإن النـزعة التي تنظر إلى الدين نظرة رومانطيقية مل بعده الزمني ولا تعير اعتباراً إلى كون الإسلام –شأنه شأن الأديان الأخرى- يواجه تحديات الحداثة. وسيراً على ما ذكره بعض المشاركين قبله، أكّد الأستاذ كارا مصطفى أهمية أن يقدم المشتغلون بالدراسات الإسلامية المسلمين بوصفهم فاعلين حقيقيين، لا أن يطرحوهم جانباً بحسبا م ينتمون إلى عصر غابر. وقدم الأستاذ كارا مصطفى رؤية مقنعة لكيفية استخدام الحضارة الإسلامية بوصفها عينة بحثية لدراسة الحداثة بما هي مفهوم كلي.

أما كارل إرنست وبروس لورنس وريتشارد مارتن فقد ناقشوا مسألة "بناء برامج الدراسات الإسلامية"، وذلك من خلال تجار م في تناول هذا الموضوع في جامعا م. وقد قدم كل منهم عرضاً عاماً لتاريخ الدراسات الإسلامية وتطورها في مؤسسا م. وقد ذكر الأستاذان إرنست ولورنس أنه تم التركيز في جامعتيهما (كارولاينا وديوك) على جنوبي آسيا، وقد شمل ذلك سلسلة من الدراسات والبحوث التي رعتها مؤسسة روكفلر عن الإسلام في جنوبي آسيا

وعن العالم الإسلامي وذلك في المدة من 1994 إلى 1997. أما الأستاذ مارتن فذكر أن الاعتماد في جامعة إيموري يقوم على متخصصين في القانون ولغات الشرق الأدنى وحضاراته والتاريخ والأديان... إلخ. هذا وقد أكد المتحدثون الثلاثة أهمية اللامركزية في إدارة الدراسات الإسلامية، فلا تنشأ كلية خاصة ا، وإنما يترك الأساتذة في أقسامهم ليسهموا في ذلك على نحو متعدد المداخل (inerdisciplinary). وأشاروا إلى أن هناك اتفاقاً بين جامعا م على أن يكون هناك تبادل بينها في الطلبة والأساتذة.

الجلسة الرابعة: خصصت لموضوع النظرية والمنهج في التعامل مع الدراسات الإسلامية وتدريسها. وقد قصد من هذه الجلسة الختامية أن تكون إطاراً لطرح أفكار عملية وتقديم حالات خاصة لتكون نماذج لمقررات دراسية أخرى، وكذلك طرح بعض المشكلات ذات الطابع النظري والمنهجي ومحاولة تقديم حلول لها. وقد تولى إدارة هذه الجلسة كل من أحمد كريمي حقاق أستاذ اللغة والأدب الفارسيين ودانيال ووف Daniel C. Waugh أستاذ التاريخ، وكلاهما من جامعة واشنطن.

تحدث في هذه الجلسة جونا ان بروكوب Gonathan E. Brockopp أستاذ الدراسات الإسلامية وأستاذ كرسي الأديان في معهد بارد Bard College عن الجوانب السياسية والعقائدية والكلامية في تدريس الإسلام". وقد تناول الأستاذ جونا ان مسألة الدعوة والتبشير في فصول التدريس، وذهب إلى أن الدراسات الإسلامية ليست مختلفة عن الدراسات الجنسية (gender studies) أو عن النظرية النقدية العرقية حيث يتعرض الطلاب إلى أنواع من الخطاب المقوض للمنظورات العلمية السائدة في الوسط الجامعي. والإسلام بوصفه أحد الأديان العالمية الكبرى ينبغي أن لا يعطى –في نظر بروكوب- القدر نفسه من التسامح الذي يعطى لتلك الموضوعات. ونبه المتحدث المشاركين بقوة إلى أنه إذا كان علم الكلام (theology) هو المعرفة بالنصوص المقدسة والتلاعب ا، فإن المشتغل بالدراسات الإسلامية هو في الحقيقة عالم كلام. وهذا الأمر يتضح بصور خاصة في ما يختاره المدرسون من تفاسير للقرآن -قديمة أو حديثة- يقررو ا على الطلاب. ولذلك يعتقد الأستاذ بروكوب أنه ينبغي الاعتراف بأن الفصل الدراسي هو فضاء سياسي يواجه المعلم والطلاب بتحدي التفسير والتسويغ لآليات القوة وتفاعلا ا التي تصاحب المواقف والتأويلات المختلفة.

أما ريتشارد مارتن Richard E. Martin أستاذ الدراسات الإسلامية وأستاذ كرسي الأديان في جامعة إيموري، فقد تحدث عن "فهم الإسلام من خلال علم الكلام المقارن". وذهب

الأستاذ مارتن إلى أن الطلاب غير مقتنعين بتلك النظرة التسيطية حول مسائل "جوهرية" مثل "الأركان الخمسة للإسلام" و"المذاهب السنية والأربعة". فالاتجاهات الحديثة في الدراسات الإسلامية وفي النظريات التربوية عموماً قد ابتعدت عن الموقف "الماهوي" لتنظر إلى الأمور من زاوية الهامش ذي الطابع الإشكالي. وانطلاقاً من مفهوم أن "ا لقرآن مخلوق" الذي يمكن مقارنته بمفاهيم مشا ة في البوذية والمسيحية، أوضح الأستاذ مارتن كيفية استخدام هذا الموضوع المُشكِل لتدريس الطلاب عن الإسلام. وبين المتحدث كذلك الفائدة التي يمكن أن تحصلَ باتباع مقاربة لا متمركزة بحيث يسمح للطلاب أن يلجوا بعض القضايا الأكثر تعقيداً التي تواجه المسلمين، وكيف أن هذه القضايا شبيهة بتلك القضايا المفهومية التي تواجه دارس الأديان.

أما سكوت نوغل Scott B. Noegel الأستاذ المساعد بقسم لغات الشرق الأدنى وحضاراته (جامعة واشنطن) فقد تحدث عن "التقنيات غير التقليدية في التدريس" ملاحظاً أن هناك ميلاً في أوساط الطلاب في الفصول الدراسية نحو استخدام وسائل التقنية الجديدة. واقترح الأستاذ نوغل عدداً من الطرق لاستخدام التقنيات الجديدة في التعليم والتدريس لتحقيق أداء أفضل، مثل الفيديو والإنترنيت إلخ...

وتلا ذلك عرض قدمته تعظيم قسام Tazim R. Kassam الأستاذة المساعدة للدراسات الإسلامية وأديان جنوبي آسيا بمعهد كولورادو، وكان من المعضلات اللغوية والثقافية التي تتصل بتدريس الإسلام. وقد أشارت الأستاذة قسام إلى أن الإسلام كثيراً ما يقدم بوصفه كتلة أحادية صماء، بينما هو في الواقع يمثل حضارة متطورة ذات تنوع ثقافي وعرقي وجغرافي كبير. وبما أن الإسلام يدرس في أقسام الأديان أو العوم السياسية أو دراسات الشرق الأوسط، فإن كل واحد من هذه التخصصات يبني صورة الإسلام وفقاً لتحيزاته وأنماط الخطاب السائدة فيه. وهكذا فحينما يدرس الإسلام بوصفه ديناً، فإنه يتم تعريفه على أساس شعائري وكلامي وفقهي مبتور الصلة بأبعاده الثقافية والتاريخية. ومن ناحية أخرى، فإن المقاربات السياسية للإسلام غالباً ما تغفل الجوانب الجمالية والفلسفية والروحية للثقافات الإسلامية. وذهبت الأستاذة قسام إلى أن التنوع الذي يميز العالم الإسلامي عادة ما يسبب معضلات لغوية وثقافية وعلمية في الفصول الدراسية، إذ إنه حتى المصطلحات الأساسية مثل "عقيدة" و"شريعة" و"طاعة" و"واجب" و"مرجع" و"عدل" قد تكون لها مدلولات مختلفة وربما متناقضة في البيئات الإسلامية وفي استعمالات العلماء والدارسين. ولذلك فهي تقترح أن من المداخل الرئيسة لتدريس الإسلام

للطلاب عن ثقافات المسلمين وحضار م تفكيك النظم اللغوية المختلفة والتحليل النقدي للأبنية الاجتماعية للمعنى.

خاتمة

يمكن القول بكل المقاييس بأن هذه الحلقة الدراسية وما فتحته من نقاشات وحوار قد حققت نجاحاً كبيراً. وإن استمرار هذه النقاشات، بل وأهم من ذلك توسيعها لتشمل رؤىً وأصواتاً من مقاربات مختلفة، لأمر ضروري ليتواصل إدماج الدراسات الإسلامية في البرامج الدراسية للعلوم الفلسفية والإنسانية. وبما أن عدد المسلمين في أمريكا الشمالية في ازدياد، والإسلام يزداد أثره في العالم، فإن الحاجة إلى مقاربة أكثر تكاملاً وشمولاً لدراسة الإسلام تصبح أكثر إلحاحاً. ومثل هذه الإدماج ينبغي أن يكون منفتحاً لمداخل متنوعة، وأن يؤدي إلى تعاون وتنسيق أكبر بين العلماء في الغرب وفي المؤسسات الإسلامية التقليدية في الشرق الأوسط وجنوبي آسيا وجنوب شرقي آسيا. وإن مثل هذا التواصل بين العلماء في العالم الإسلامي وفي الغرب ينبغي أن يكون هو الإطار لأي نقاش مستقبلي حول الطرق التي يمكن ا للدراسات الإسلامية أن تسهم على نحو إيجابي في البرامج الدراسية بصورة عامة.

علماء الاجتماع ولقاء اية القرن
للتأمل في تراثهم الفكري الاجتماعي
مونتريال (كندا): 26 يوليو – 1 أغسطس 1998

محمد الذوادي*

مقدمة

انعقد المؤتمر العالمي الرابع عشر لعلماء الاجتماع هذا العام بمدينة مونتريال في مقاطعة كيباك بكندا. وتقيم الجمعية العالمية لعلماء الاجتماع مثل هذا المؤتمر كل أربع سنوات في أماكن مختلفة من العالم. فقد التأم من قبل في إسبانيا عام 1990 وفي ألمانيا سنة 1994، وستستقبل استراليا المشاركين في المؤتمر العالمي الخامس عشر لعلماء الاجتماع في صيف 2002. وقد تزامن انعقاد هذا المؤتمر هذه السنة مع احتفال الجمعية العالمية لعلماء الاجتماع بالذكرى الخمسين لتأسيسها في عام 1948 بمبادرة من منظمة اليونسكو.

لغات المؤتمر

بلغ عدد علماء الاجتماع الذين حضروا هذا المؤتمر ما يقرب من 5000 مشاركاً أتوا من كل حدب وصوب من القارات الخمس. وقد استعمل المؤتمر اللغات الرسمية الثلاث للجمعية في الجلسات العامة وفي بعض الندوات (Symposiums) والحلقات النقاشية (Sessions). واللغات الرسمية الثلاث هي الإنجليزية والفرنسية والإسبانية. ونظراً لانعقاد هذا المؤتمر بمدينة مونتريال الناطقة أغلبيتها باللغة الفرنسية، فإن استعمال هذه الأخيرة كان أكثر انتشاراً مما كان منتظراً. ويبدو أن هذا الأمر قد أغضب بعض الصحف الصادرة باللغة الإنجليزية في مدينة مونتريال مثل جريدة The Gazette التي لم تكد تتحدث عن أنشطة المؤتمر بينما تابعت بعض الصحف الصادرة بالفرنسية مثل جريدتي Le

---

* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا 1979؛ أستاذ مشارك بقيم علم الاجتماع، جامعـة تـونس الأولى.

Devoir و La Presse أحداثه ونشرتا كل يوم تقريباً مقالات عن القضايا والبحوث ناقشها المؤتمرون.

موضوع المؤتمر

أما عنوان المؤتمر فهو: المعرفة الاجتماعية: تراث وتحديات ورؤى. فالمؤتمرون جاءوا إلى هذا الملتقى الحاشد لكي يفكروا جماعياً –كما قالت جريدة Le Devoir- في ماضي علم الاجتماع وحاضره ومستقبله. فهم يتساءلون: ما هو بالضبط التراث الفكري الاجتماعي؟ ومنذ متى أصبح هذا التراث ينتمي فعلاً إلى علماء الاجتماع؟ وما هي مكونات هذا الفكر الاجتماعي وطبيعة جاذبيته المتواصلة؟

يفحص المشاركون في هذا المؤتمر التحديات الراهنة التي يواجهها تراث الفكر الاجتماعي. ولقد أثارت التحديات المطروحة الكثير من المخاوف خلال العشرين سنة الماضية على الخصوص. وتتمثل هذه التحديات في إثارة تساؤلات حول الأسس العقائدية (Assumptions) للتراث الفكري الاجتماعي. ما هي التحديات الأخرى التي ينبغي أن تلقى الأولوية لدى علماء الاجتماع؟ وهل يمكن التجاوب بحسم مع هذه التحديات بحيث يصاغ التراث الفكري الاجتماعي صياغة جديدة؟ أم هل أن هذه التحديات ـدد الأرضية التي يقف عليها علم الاجتماع نفسه؟

يطمح علماء الاجتماع إلى استكشاف وتأسيس لأطرٍ معرفية متينة. ولا يقتصر الأمر هنا على طبيعة هذه الأطر، بل يشمل أيضاً أصحا ا من علماء الاجتماع. فعلم الاجتماع بوصفه مؤسسة فكرية ظاهرةٌ حديثة المنشأ. فهل يحافظ هذا العلم على حدوده وحتى على اسمه في نصف القرن القادم؟ كل ذلك جعل علماء الاجتماع لا يستطيعون معالجة كل تلك التساؤلات وأمثالها إلا بالتطرق في الوقت نفسه إلى صلب التراث الفكري الاجتماعي والتحديات العديدة التي يطرحه عليهم اليوم.

برنامج المؤتمر

أما أنشطة المؤتمر وأعماله فقد وقع تقسيمها كالآتي:

1-خطاب الافتتاح لرئيس الجمعية العالمية لعلماء الاجتماع وخطاب الاختتام للرئيس.

2-الندوات التي كان عددها ستة. وقد شملت هذه الندوات القضايا الآتية: 1- النظام الاجتماعي والهويات المتغيرة، 2- العمل والتقنية، 3- نوعية الحياة العصرية:

إيجابيا ـا وسلبيا ـا، 4- التنمية اللامتساوية: أسبا ـا وعواقبها، 5- والعوامل الطبيعية للوجود الاجتماعي، 6- العلوم الاجتماعية والسلطة: المعرفة من أجل ماذا؟

3- شملت أعمال المؤتمر خمسين حلقة نقاشية أشرف عليها ما يسمى بلجان البحوث (Reserch Commitees). وقد تنوعت الموضوعات التي ناقشتها هذه اللجان. ونقتصر هنا على ذكر عناوين ثلاثة عشر منها: تاريخ علم الاجتماع، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم اجتماع الدين، وعلم اجتماع اللغة، والانحراف والضبط الاجتماعي، والنساء في ا ـتمع، وعلم اجتماع الشباب، وعلم اجتماع الكوارث، وعلم اجتماع السكان، والطبقات الاجتماعية والحركات الاجتماعية، والسياحة العالمية.

4- كما ضم المؤتمر ما يسمى با ـموعات العاملة (Working Groups) التي بلغ عددها ست مجموعات نذكر عناوين الموضوعات التي ناقشتها ثلاث منها: علم اجتماع الطفولة، والجوع وا ـتمع، والمؤشرات الاجتماعية.

5- عرف المؤتمر أيضاً مجموعات قامت بمناقشة أفكار وموضوعات رئيسة (Thematic Groups). وكان عددها هي الأخرى ست مجموعات طرحت قضايا مختلفة من بينها: الجسم في العلوم الاجتماعية، والحركات القومية والإمبريالية، وعلم اجتماع العلاقات المحلية والعالمية.

6- كما تدارس المؤتمرون ظواهر خاصة أشير إليها في برنامج المؤتمر بالعبارة ADHOC (AH). وبلغت موضوعا ـا سبعة عشر موضوعاً نذكر منها الآتي: مستقبل العولمة، والديمقراطية المرتابة: التحولات الإمكانات، والجوار والتدين والحداثة في الشرق الأوسط، والأصول العرقية والدولة الوطنية، والبدائل للاستعمار والمركزية الأوروبية في الفكر الاجتماعي المعاصر بأمريكا اللاتينية، والوضع الراهن للنظرية الاجتماعية: التراث والتحديات.

7- وقد شارك في أنشطة هذه المؤتمر العديد من الجمعيات الوطنية لعلم الاجتماع التي ناقشت هي الأخرى قضايا ذات علاقة با ـتمعات التي تنتمي إليها. وكان عدد الجمعيات الوطنية المشاركة خمس عشرة جمعية من بينها الجمعية العربية والجمعية التونسية لعلم الاجتماع. ويشار إلى محاول نقاشات هذه الجمعيات الوطنية في برنامج المؤتمر بالحروف SSO-A. وقد كان لحضور الجمعيات الوطنية الغربية لعلم الاجتماع نصيب الأسد في

هذا المؤتمر. فحضرت الجمعيات الكندية والأمريكية والبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية والبرازيلية.

الحضور العربي الإسلامي في المؤتمر

تمثل الحضور العربي الإسلامي في هذا التجمع الكبير لعلماء الاجتماع في مشاركة الجمعية العربية والجمعية التونسية لعلم الاجتماع على الخصوص. وإبرازاً للإسهام الفكري لهاتين الجمعيتين في حوارات المؤتمر نذكر هنا عناوين بعض البحوث التي قدمها المشاركون العرب. كانت "الحداثة والعولمة والإسلام في ليبيا" محاضرة الأستاذ مصطفى التير من جامعة الفاتح بالجماهيرية. أما الأستاذ أبو بكر أحمد باقادر من جامعة الملك عبد العزيز بالسعودية فقد تمحور بحثه حول "وضع علم الاجتماع العربي". وقدم الأستاذان عبد القادر الزغل وعياض الودرني من مركز البحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس بحثاً بعنوان: "العولمة والتزمت السياسي الديني: مقارنة بين أوروبا الغربية والعالم العربي". وكانت محاضرة الأستاذ عبد الله خليفة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض حول "نظريات الأصولية والنهضة الإسلامية في مجتمعات الخليج العربي".

هذا وأقامت لجنة بحوث علم اجتماع الدين RC 22 عدة حلقات نقاش حول الظواهر الدينية في مناطق العالم ومجتمعاته. وقد ترأس الأستاذ الطاهر لبيب رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع حلقتين نقاشيتين RC 07 بعنوان: "المقدس والدنيوي في الإسلام عبر رؤى ثقافية مختلفة". وكانت هناك ستة بحوث في هاتين الحلقتين، أما عناوينها فهي كالآتي: "الرهانات السياسية والمعرفية (الإبستمولوجية) عبر المنهج الثقافي للوقائع الدينية في الإسلام" للأستاذ عبد القادر الزغل، وكان عنوان بحث الأستاذ الطاهر لبيب: "إسلام الحياة الدنيوية". وكتب الأستاذ أبو بكر أحمد باقادر بحثاً بعنوان: "الحدود بين المقدس والدنيوي في حياة المسلم المعاصر". وجاء إسهام الأستاذ علي الكنـز الذي يعمل اليوم بجامعة نانت (Nantes) بفرنسا تحمل هذا العنوان: "الزهد والعالم في الإسلام السياسي". أما بحث الأستاذ حيدر إبراهيم من مصر فكان عنوانه: "الفتوى: أنسنة المقدس". ومع الأسف، فإن العديد من المشاركين العرب قد تغيبوا عن أشغال هذا المؤتمر الفكري العالمي المهم لم تحضر إلا عناوين بحوثهم وخلاصا ا من منشورات برنامج المؤتمر.

أما كاتب هذه السطور، فقد قدم بحثاً بعنوان: "لماذا يتمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة أطول من بقية أمد حياة أفراد الأجناس الأخرى؟"، وأجاب عن هذا التساؤل بتحليل

يتبنى نظرية ثقافية لما يسمه بالرموز الثقافية وهي نظرية متأثرة ببعض المعطيات الإبستمولوجية الإسلامية، والمقصود بالرموز الثقافية اللغة والفكر والعقائد والمعرفة/ العلم والأساطير والقيم والمعايير الثقافية... وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية تعني هنا كل تلك العناصر الرمزية التي تميز أفراد الجنس البشري من سواهم. وقد حاولت الدراسة أن تبرز أن طول أمد حياة أفراد الجنس الإنساني ذات ارتباط (Correlation)وثيق بحضور الرموز الثقافية في المخ البشري.

فمن ناحية، تفيد الملاحظة البسيطة أن نمو أعضاء جسم الإنسان ونضجها واكتمالها يتطلب مدة زمنية أطول بكثير مما يحتاج إليه ذلك في حالة أفراد الأجناس الأخرى من الحيوانات. ومن ناحية أخرى، فإن نضج الرموز الثقافية نفسها لا يتم إلاّ في سن متقدمة للكائن الإنساني. ويستمر النضج الفكري عند الإنسان في التبلور والنمو والتطور حتى الأربعين من العمر، وهي المرحلة العمرية التي تعتبر حاسمة في كسب بلوغ مستوى التفكير الناضج السديد.